مسألة
قدم العالم وحدوثه
بين الفلاسفة والإمام الغزالي

دكتور
صبري عثمان محمد
كلية الآداب بسوهاج



الصفحة غير موجودة من أصل المصدر

ولكننا نجد أن الامام الغزالى يتابع نقده للفلاسفة بالقول ، بل لا نتجاوز الزامات هذه المسألة ، فنقول لهم :

بم تنكرون على خصومكم اذا قالوا : قدم العالم محال لانه يؤدى الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ، ، و لاحصر لآحادها ، مع أن لها سدسا ، وربعا ، ونصفا - الى قوله فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر .

ويجيب الفيلسوف ابن رشد على ذلك بالقول : وهذا أيضا معارضة سفسطائية ، فان حاصلها هو انه كما أنكم تعجزون عن نقض دليلنا ، فى أن العالم محدث وهو أنه لو كان غير محدث لكانت دورات لا شفع ولا وتر .

كذلك نعجز عن نقض قولكم أنه اذا كان فاعل لم يزل مستوفيا شروط الفعل أنه لا يتأخر عنه مفعوله .

وهذا القول غايته هو احداث الشكل ، وتقريره ، وهو أحد أغراض السوفسطائيين(٣٢) .

ويقول ابن رشد كذلك : قال ابو حامد فنقول بم تنكرون على خصومكم اذا قالوا : قدم العالم محاد لانه يؤدى الى اثبات دورات الفلك لا نهاية لاعدادها ، ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سدسا ، وربعا ، ونصفا .

فان فلك الشمس يدور فى سنة .

وفلك زحل فى ثلاثين سنة .

فتكون أزواق زحل ، ثلث عشر دورة الشمس ثم أنه لا نهاية لاعداد

دورات زحل ، لا نهاية لاعداد دورات الشمس ، مع أنه ثلث عشرة . ويزد ابن رشد على هذا القول بقوله : أن حافظ هذا الكلام أنه اذا وهمت حركتان ذواتا بين طرفى زمان واحد ، ثم توجد حد (جزء) محصول من كل واحد منهما بين طرفى زمان واحد ، فان نسبة الجزء من الجزء ، هى نسبة الكل من الكل .

---

(٣٢) المصدر السابق ، ص ٩ ٠٧

وأما اذا لم يكن بين الحركتين نسبة الكون كل واحد منها بالقوة ، أى لا مبدأ لها و لانهاية ، وكانت هنا لك نسبة بين الاجزاء ، لكون كل واحد منها بالفعل ، فليس يلزم أن يتبع الكل انى الكل نسبة الجزء الى الجزء كما وضع القوم فى دليلهم هذا .

لان العلماء لما كانوا يقرضون (يعرضون) مثلا جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها ، وكذلك حركة زحل .

لم يكن بينهما نسبة أصلا فيلزم من ذلك أن تكون الجملتان متناهيتين (متناهية) ، كما لزم فى الجزئين من الجملة(٣٣) .

وهذا بين بنفسه .

اذن ، فهذا الادعاء من جانب ابن رشد بالقول (بأنه بين بنفسه) لا يمكن أن تبين بيانه ، لانه هو أصل المسألة ، فالامام الغزالى يرى استحالة تساوى دورات فلك يدور دورة واحدة كل ثلاثين سنة ، مع دورات فلك يدور فى اليوم الواحد دورة .

وكذلك نجد أن الفيلسوف ابن رشد يرى أنه لا ينبغى أن تعقد نسبة على هذا الوجه بين غير متناهيين ، فان التساوى وعدمه يكون فى المتناهى . لا فى غير المتناهى .

وهذا الامر عنه أنه بين بنفسه ، بل يمكن أن يقال على العكس من ذلك ؛ أنه مشكل بذاته(٣٤) .

وهذا القول من جانب الفلاسفة واضح كل الوضوح ، فقد صرح لنا الفيلسوف اليونانى أرسطو بانه لو كانت للحركة حركة ، لما وجدت الحركة . وأنه كذلك لو كان للاسطقسى ، اسطقسى ، لما وجد الاسطقسى، وهذا النحو مما لا نهاية له ، ليس عنده مبدأ ولا منتهى ولذلك ليس يصدق على شىء منه :أنه قد انقضى .

ولا فى الزمان الماضى .

لان كل ما انقضى فقد ابتدأ .

---

(٣٣) المصدر السابق ، ص ٨١ .

(٣٤) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٨٢ ، ص ٨٣ .

وما لم يبتدء فلا ينقضى . وذلك بين فى كون المبدأ والنهـاية ، من المضـاف(٣٥) .

ولذلك يلزم من قال : انه لا نهاية لدورات الفلك فى المستقبل أن لا يضع لهـا مبـدأ .

لان ما له مبدأ فله نهـاية .

وما ليس له نهاية فليس له مبـدأ .

وكذلك الامر فى الاول والاخـر .

أعنى ما له أول ، فله آخـر .

وما لا أول له فلا آخـر له .

وما لا آخـر له ، فلا انقضاء لجزء من اجزاءه بالحقيقة .

وما لا مبدأ لجزء من أجزاءه بالحقيقة ، فلا انقضاء له .

ولذلك ، اذا سال المتكلمون الفلاسفة ، هل انقضت الحركات - التى قبـل الحـركة الحـاضرة ، كان جوابهم أنها لم تنقض ، لان من وضعهم أنها لا أول لها ، فلا انقضاء لها .

اذن فـاذا كـان المتكلمـون يوهمـون بـان الفـلاسفة يسـلمون انقضـاءها ، فهـذا ليس بصـحيح ، وذلـك لانه لا ينقـضى عنـدهم الا ما ابتـدأ(٣٦) .

اذن فقد تبين لك أنه ليس فى الادلة التى حكاها عن المتكلمين فى حدوث العالم كفاية فى أن تبلغ مرتبة اليقين ، وأنها لا تلحق بمراتب البرهان . ولا حتى الادلة التى حكاها عن الفـلاسفة فى هـذا الكتاب لاحقـة بمراتب البرهان . ويمكن الرد على هـذا الادعاء الذى سـاقه ابن رشد ، الى أن الامام الغزالى لا يقصد فى كتابه (تهافت الفلاسفة) أن يثبت عقيدة ، وقد كان هدفه الاساسى هو التشكيك فى أدلة الفلاسفة التى كان كثيرا ما يزعم الفـلاسفة ، أنها بلغت اليقين الرياضى ، اذن

---

(٣٥) ابن رشد تهافت التهافت ، ص ٨٥ .

(٣٦) المصدر السابق ، ص ٨٦ .

فليس من حق ابن رشد أن يتصيد من كلامه ما يسميه ويطلق عليه ، أدلة لم تبلغ اليقين(٣٧) .

ونجد أن أبا حامد الغزالى يقول محتجا على الفلاسفة : هذا ينقلب عليكم ، فى أن الله تعالى قبل خلق العالم ، كان قادرا على الخلق ، بقدر سنة أو سنين ولا ناهية لقدرته .

فكأن الله تعالى صبر رلم يخلق ، ثم خلق .

ومدة الترك متناهية أو غير متناهية .

وان قلتم غير متناهية ، وقد انقضى مدة فيها امكانات لا نهاية لاعدادها . قلنا : المدة والزمان مخلوقان عندنا .

قلت : (أى ابن رشد)

أكثر من يقول بحدوث العالم يقول بحدو ثالزمان معه ، فلذلك كان قوله ان مدة الترك لا تخلو :

أن تكون متناهية .

أو غير متناهية .

قول غير صحيح فان ما لا ابتداء له ، لا ينقضى ، ولا ينتهى أيضا ، فان الخصم لا يسلم أن للترك مدة(٣٨) .

وانما الذى يلزمهم أن يقال لهم أن للترك مدة .

وانما الذى يلزمهم أن يقال لهم حدوث الزمان . هل كان يمكن فيه أن يكون طرفه الذى هو مبدؤه ، أبعد من الان الذى نحن فيه أو لا يمكن ذلك . فانهم ان قالوا : لا يمكن ذلك ، فقد جعلوا مقدارا محدودا لا يقدر الصانع أكثر منه ، وهذا شنيع ، ومستحيل عندهم .

وان قالوا : انه يمكن أن يكون طرفه أبعد من الان من الطرف المخلوف ، قيل : وهل يمكن فى ذلك الطرف الثانى أن يكون طرف أبعد منه .

---

(٣٧) المصدر السابق ، ص ٨٦ .
(٣٨) المصدر السابق ، ص ٩٩ ، ١٠٠ .

فان قالوا نعم ولا بد لهم من ذلك ، قيل فها هنا ان كان حدوث مقادير من الزمان لا نهاية لها ، ويلزمكم أن يكون انقضاؤها على قولكم ، فى الدورات شرطا فى حدوث المقدار الزمانى الموجود منها ٠

وان قلتم : ان ما لا نهاية له لا ينقضى ، فما ألزمكم خصومكم فى الدورات ، الزموكم فى امكان مقادير الازمنة الحادثة(٣٩) ٠

ولقائل أن يقول : ان الزمان محدود المقدار أعنى زمان العالم ، وليس بمكن وجود زمان اكبر منه ولا أصغر ، كما يقول قوم فى مقدار العالم ، ولذلك أمثال هذه الاقاويل ليست برهانية ، ولكن كان الاحفظ لمن يضع العالم محدثا ، أن يضع الزمان محدود المقدار ، ولا يضع العظم كذلك متناهيا ، لكن العظم له كل ، والزمان ليس له كل(٤٠) ٠

ويرى أبو حامد الغزالى أن الفلاسفة اذا استبعدوا حدوث حادث عن قديم ، كأنه يرى أنه لا بد للفلاسفة من الاعتراف به ، وذلك لان فى العالم حوادث ، ولها أسباب ٠

فان استندت الحوادث الى الحوادث الى غير نهاية ، فهو محال ، فليس ذلك مما يعتقده عاقل أو معتقل ٠

ويقول الغزالى أيضا للفلاسفة ، لوكان ذلك القول ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع ، واثبات واجب الوجود ، وهو مستند الكائنات٠ واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى تسلسلها اليه ، فا نذلك الطرف يكون هو القديم ٠

اذن فلا بد من نجويز صدور حادث عن قديم على أصلهم ٠

ويرد عليه (ابن رشد) بالقول ، قلت : لو أن الفلاسفة ادخلوا الموجود القديم فى القديم من قبل الوجود الحادث ، على هذا النحو من الاستدلال ٠

أى لو وضعوا أن الحادث بما هو حادث انما يصدر عن قديم ، لما كان لهم محيص من أن ينفكو عن الشك فى هذه المسألة ٠

---

(٣٩) المصدر السابق ، ص ١٠٠ ، ص ١٠١ ٠
(٤٠) المصدر السابق ، ص ١٠٢ ٠

لكن ينبغى أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث الى غير نهاية بالعرض .

اذا كان ذلك متكررا فى مادة منحصرة ، متناهية مثل أن يكون فساد الفاسد منها شرطا فى وجود الثانى فقط(٤١) .

مثال لذلك ، أنه راجب أن يتكون عندهم انسان عن انسـان ، بشرط أن يفسد الانسان المتقدم حتى يكون هو المـادة التى يتكون منها الثـالث .

مثال لذلك أن نتوهم انسانين ، فعل الاول منها الثانى من مادة انسان فاسد ، فلما صدر الثاني انسانا بذاته ، فسد الانسـان الاول ، فصنع الانسان الثانى من مادته انسانا ثالثا ـ ثم .

ثم فسد الانسا نالثانى وصنع من مادة الانسان الثالث انسـانا رابعـــا .

وانه يمكن أن نتوهم فى مادتين الفعل الى غير نهاية ، من غير أن يعرض فى ذلك مجال ، وذلك مادام الفاعل باقيا .

فان كان هذا الفاعل الاول ، لا أول لوجوده ولا آخر ، كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر . كما تبين لنا فيما سبق .

فمتى كان انسان فقد كان قبله انسان فعله وانسان فسد(٤١) .

وقبل ذلك الانسان انسان فعل ، وانسان فسد .

وذلك أن كل ما هـذا شـأنه اذا استند الى فاعل قديم ، فهو فى طبيعة الدائرة ليس يمكن فيه كل (أى حدا محدودا) .

وعلى هذا الاساس ، فان الجهة التى أدخل القدماء موجودا قديما ليس بمتغير أصلا ، ليست من جهة الحادث عن ، بما هى حادثة ، بل بما هى قديمة بالحنس(٤٢) .

ونضيف بالقول أن الحق عندد أن يكون هذا المرور الى غير نهاية لازما عن وجود فاعل قديم . لان الحادث انما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث .

---

(٤١) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١٢٨ .
(٤٢) المصدر السـابق ، ص ١٣٠ .

وأما الجهة التى من اجلهـا أدخل القـدماء فى الوجود موجودا أزليا واحدا بالعدد من غير ان يقبل ضربا من ضروب التغير فجهتان :

احداهما : أنهم ألفوا هذا الوجود الدورى قديما .

وذلـك لانهم الفوا كون الحاضر فسـادا لمـا قبله ، وكون هـذا الفاسد فسادا لمـا قبله .

وكذلك فساد الفاسد منها الفوا كونا لمـا بعده .

فوجب أن يكون هذا التغير القديم :

عن محرك قديم ، ومتحرك قديم غير متغير فى جوهره .

وانما هو متغير فى المكان بأجزاءه ، أى يقرب من بعض الكائنات ويبعد ، فيكون ذلك سببا لفساد والفاسد منها ، وكون الكائن(٤٣) .

أما الوجه الثانى الذى من قبله أدخـلوا موجودا قديما ، ليس بجسم أصلا ، ولا هيولى ، هو أنه وجـدوا جميع أجنـاس الحـركات ترتقى الى حـركة فى المكان ، ووجدوا الحـركة فى المـكان ترتقى الى متحرك من ذاته ، عن محرك أول ، غير متحرك أصلا ، لا بالذات ولا بالعرض . والا لمـا وجدت محركات ومتحركات معا غير متناهية . وهذا مستحيل . فيلزم أن يكون هـذا المحرك الاول أزليـا ، والا لم يكن أولا .

واذا كان ذلك كذلك ، فكل حركة فى الوجود ، فهى ترتقى الى هذا المحرك بالذات ، لابالعرض . وهو الذى يوجد فى حين ما يتحرك .

وأما المحرك الذى هو شرط فى وجود الانسان من أول تكوينه الى آخـره ، بل من أول وجوده الى انقضاء وجوده ، فهو هذا المحرك .
وكذلك وجوده هو شرط فى وجود مجيع الموجودات ، وشرط فى حفظ السموات والارض وما بينهما(٤٤) .

وهـذا كله ليس بتبين فى هـذا الموضوع ببرهان ، ولكن بأقـوال

---

(٤٣) المصدر السابق ، ص ١٣١ .
(٤٤) المصدر السابق ، ص ١٣٢ .

هى من جنس هـذا القـول ، وهى أقنـع من أقوال الخصـوم عنـد من أنصـف(٤٥) ٠

وان تبين لك هذا ، فقد استغنيت عن الانفصال الذى ينفصل به أبو حامد عن خصماء الفلاسفة ، فى توجيه الاعتراض اليهم فى هـذه المسألة ، فانها انفصالات ناقصة ، لانه اذا لم تتبين الجهة التى من قبلها أدخلوا موجودا أزليا فى الوجود ، لم يتبين وجه انفصالهم عن وجود الحـادث الازلى ٠

وذلك هو كما قلنا يتوسل ما هو أزلى فى جوهره ، كائن فاسـد فى حركاته الجزئية ، لا فى الحركة الكلية الدورية ٠

أو بتوسط ما هو من الافعال أزلى أولى بالجنس ، أى ليس له أول ولا آخر(٤٦) ٠

الدليل الثانى لهم فى هذه المسألة :

لقد زعموا أن القائل بأن العالم متأخر عن الله تعالى ، والله تعالى متقدم عليه ليس يخلو :

اما أن يريد به أنه متقدم بالذات ، لا بالزمان ٠

كتقدم الواحد عن الاثنين ، فانه بالطبع ، مـع انـه يجوز أن يكون معـه فى الوجود الزمانى ٠

وكتقدم العلية على المعلول ، مثل تقدم حركة الشمس على حركة الظـل التابع له ، وحـركة اليد مع حـركة الخاتم ، وحـركة اليد فى المـاء مـع حركة المـاء (٤٧) ٠ فانها متساوية فى الزمان ، وبعضهـا علـة وبعضهـا معلول ٠

اذ يقال : تحرك الظل بحركة الشخص ، وتحرك المـاء بحركـة اليـد فى المـاء ٠

ولا يقال تحرك الشخص بحركـة الظل ، وتحرك اليـد بحركـة الشخص ، وتحرك المـاء بحركة اليـد فى المـاء ٠

---

(٤٥) المصـدر السابق ، ص ١٣٣ ٠
(٤٦) المصـدر السابق ، ص ١٣٣ ٠
(٤٧) ابن رشـد : تهافت التهافت ، ص ١٣٨ ٠

ولا يقال تحرم الشخص بحركة الالظل ، وتحرك اليد بحركة الماء ، وان كانت متساوية ٠

فان أريد بنفدم الباري سبحانه وتعالى على العالم هذا لزم :

أن يكونا حادثين ، او قديمين ، واستحال أن يكون أحدهما حادثا والاخر قديما (٤٨) ٠

وان أريد أن الباري سبحانه وتعالى ، متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان ٠

فاذن قبل رجود العالم والزمان ، زمان ، كان المعالم فيه معدوما ٠ اذا كان العدم سابقا على الوجود ٠

فكان الله تعالى سابقا ٠ عدة مديدة ، لها طرف من جهة ، ولا طرف لها من جهة الاول (٤٩) ٠

فاذن قبل الزمان زمان لا نهاية له ٠

وهو متناقض ، ولاجلة يستحيل القول بحدوث الزمان ٠ واذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة، واذا وجب قدم الحركة ، وجب قدم المتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته ٠

ويرد عليه ابن رشد بالقول ، قلت : أما مساق القول الذى حكاه عنهم فليس ببرهان ، وذلك أن حاصله هو : أن الله سبحانه وتعالى ان كان متقدما على العالم :

فأما أن يكون متقدما بالزمان ، مثل تقدم البناء على الحائط فان كان متقدما تقدم الشخص على ظله ٠

والباري قديم ٠

فالعالم قديم ٠

وان كان متقدما بالزمان وجب أن يكون متقدما على العالم

---

(٤٨) المصدر السابق ، ص ١٣٨ ٠

(٤٩) المصدر السابق ، ص ١٣٩ ٠

بزمان لا أول لــه ٠ فيكون الزمان قديما ، لانــه اذا كان قبــل الزمان زمان ، فــلا يتصور حدوثه ٠

واذا كــان الزمان قديما ، فالحركة قديمة ، لان الزمان لايفهــم الا مــع الحركة ٠ وان كانت الحركة قديمة ، فالمتحرك بهــا قديــم ، والمحرك لهــا ضرورة قديــم (٥٠) ٠

وانمــا كــان هــذا البرهان غيــر صحيح ، لان البارى سبحانه وتعالى ليس شانه ممــا أن يكون فى زمــان ٠

فليس يصدق عندهم مقايسة القديم الى العالم أنــه :

امــا أن يكونا معــا ٠ وامــا أن يكون متقدما عليــه بالزمان أو بالسببة ، لان القديم ليس ممــا شانه أن يكون فى زمان ٠

والعالم شانــه أن يكون فى زمــان (٥١) ٠

يقــول الامام الغزالى أن الله متقدم على العالم والزمان ، أنــه سبحانه وتعالى كان ولا عالم ولا زمان ، ثم كان ومعه عالم وزمان ٠

ونجد أن أبا رشدا يرد على هذا القول أيضا ، قائلا أن هــذا القول قول مغالطى وخبيث ، فانه قــد قــام البرهان أن ههنــا نوعين مــن الوجود أو الموجود :

أحدهما : فى طبيعته الحركة ، وهذا لا يتفك عن الزمان ٠

والاخــر : ليس طبيعــة الحركــة ، وهــذا أزلى ، وليس يتصف بالزمان ٠

أما الذى فى طبيعته الحركة ، فموجود معلوم بالحس والعقل(٥٢)

وأما الذى ليس فى طبيعته الحركة ٠ ولا التغير ، فقد قام البرهان على وجودة عنــد ظل من يعترف بان : كل متحرك لــه محرك ٠

وكل مفعول لــه فاعــل ، وأن الاسباب المحركة بعضها بعضــا ، ولا تمر الى غير نهاية ، بل تنتهى الى سبب أول غير متحرك أصلا ٠

---

(٥٠) المصدر السابق ، ص ١٣٩ ، ص ١٤٠ ٠
(٥١) المصدر السابق ، ١٤٠ ، ص ١٤١ ٠
(٥٢) المصدر السابق ، ص ١٤٢ ٠

وقد قام البرهان أيضا على أن الذى ليس فى طبيعته الحركة، هو العلة فى الموجود الذى فى طبيعته الحركة ٠

وقد قام أيضا البرهان على أن الموجود الذى فى طبيعته الحركة ليس ينفك عن الزمان ٠

وان الموجود الذى ليس فى طبيعته الحركة ، ليس يلحقه الزمان أصلا ٠ واذا كان ذلك كذلك ، فتقدم أحد الموجودين على الاخر ، أعنى الذى ليس يلحقه الزمان ٠

ليس تقدما زمانيا ٠

ولا تقدم العلة على المعلول اللذين هما من طبيعة الموجود المتحرك ، مثل تقدم الشخص على ظله (٥٣) ٠

ولذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك، بتقدم الموجودين المتحركتين أحدهما الثانى فقد أخطأ ٠

وذلك أن كل موجود بين من هذا الجنس ، هو الذى اذا اعتبر أحدهما الثانى ، صدق عليه أنه ، اما أن يكونا معا أو متقدما عليه بالزمان ، أو متأخرا عنه (٥٤) ٠

وجدير بالذكر أن ابن رشد يقول هنا ، أن الذى سلك هذا المسلك من الفلاسفة ، هم المتاخرون من أهل الاسلام ، لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء ٠

فاذن تقدم أحد الموجودين على الاخر هو تقدم الوجود الذى هو ليس بمتغير ، ولا فى زمان ، على الوجود المتغير الذى فى الزمان ٠ وهو نوع آخر من التقدم ٠

واذا كان ذلك كذلك ، فلا يصدق على الوجودين ٠

لا أنهما معا ، ولا أن أحدهما متقدم على الاخر (٥٥) ٠

اذن فقول أبى حامد : أن تقدم البارى سبحانه وتعالى على العالم ، ليس تقدما زمانيا ، صحيح ٠

---

(٥٣) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١٤٣ ٠
(٥٤) المصدر السابق ، ص ١٤٤ ٠
(٥٥) المصدر السابق ، ص ١٤٤ ٠

لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه ، اذا لـم يكن تقدمـه زمانيا ، ولا تأخر المعلول على العلـة ، لان التأخر يقابل التقدم .

والمتقابلان همـا فى جنس واحـد ، ضرورة ، على ما سبق فى العلوم . فاذا كـان التقدم ليس زمانيا ، فالتأخر ليس زمانيا .

ويرد على ذلك الشك المتقـدم وهو :

كيـف يتـأخر المعلـوم عـن العلـة التى استوفت شروط الفعـل (أو العلل) ؟ (٥٦) .

وأما الفلاسفة ، فلما وجدوا الموجود المتحرك ليس لكليته مبدأ ، لـم يلزمهم هـذا الشـك .

وأمكنهم أن يعطوا جهة صدور الموجودات الحادثة ، عن موجود قديـــم .

ومن حجتهم : أن الموجود المتحرك ليس لـه مبدأ ، ولا حادث لكليتـه . انه منذ وضع حادثا ، وضع موجودا قبل أن يوجد ، فان الحدوث حركة ، والحركة ضرورة فى متحرك ، سواء وضعت الحركة فى زمان أو فى الان .

وأيضا فان كـل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث .

وان كان المتكلمون ينازعون فى هذا الاصل ، فسياتى الكلام لهم فيـه . والا كان لاحق ضرورى من لواحق الموجود المتحرك .

فيلزم ، ضرورة ، ان وضع حادثا ، أن يكون موجودا قبل أن يوجد ، وهذا كلـه كلام جدلى فى هذا الوضع ، ولكنه أقنع من كـلام القـوم (٥٧) .

فقول أبى حامـد ، لو كان الله تعالى ولا عيسى ، ثـم كـان الله وعيسى ، لـم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات .

ثـم وجـود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شىء ثالث ، وهـو الزمان .

---

(٥٦) ابـن رشـد : تهافت التهافت ، ص ١٤٥ .
(٥٧) المصدر السابق ، ص ١٤٥ ، ص ١٤٦ .

صحيح ، الا أنه يجب أن يكون تأخره عنه ، ليس تأخرا زمانيا؛ بالذات ، بل ان كان فبالعرض ، اذا كان المتأخر ، فتقدمه الزمان أعنى من ضرورة وجوده ، تقدم الزمان وكونه محدثا (٥٨) ٠

والعالم لايعرض له مثل هذا ضرورة ، الا اذا كان جزءا من متحرك يفضل الزمان عليه من طرفيه ، كما عرض لعيسى ، وسائر الاشخاص الكائنة الفاسدة ٠

وهذا كله ليس يبين ههنا ببرهان ، وانما الذى يتبين ههنا أن المعاندة صحيحة ٠

وما حكاه بعد من جهة الفلاسفة فليس بصحيح (٥٩) ٠

ولذلك يجيب الامام الغزالى عن الفلاسفة بالقول :

فان قيل لقولنا كان الله تعالى ولا عالم مفهوما ثالثا سوى وجود الذات وعدم العالم ولذلك بدليل أن لو قدرنا عدم العالق فى المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات ٠٠٠ (٦٠) ٠

حاصلا ولم يصح أن يقال كان الله ولا عالم بل الصحيح أن يقال يكون الله ولا عالم ويقال للماضى !

كان الله ولا عالم ٠

اذن فبين قولنا كان ويكون فرق ٠

اذ ليس ينوب أحدهما مناب الاخر ٠

اذن فلنبحث عما يرجع اليه الفرق ٠

ولا شك فى أنهما لا يقتدر فان فى وجود الذات ، ولا فى عدم العالم ٠ بل فى معنى ثالث ٠٠٠٠ (٩١) ٠

فانا اذا قلنا لعدم العالم فى المستقبل :

---

(٥٨) المصدر السابق ، ص ١٤٦ ، ص ١٤٧ ٠
(٥٩) المصدر السابق ، ص ١٤٧ ٠
(٦٠) المرجع السابق ص ١٤٧ أيضا ٠
(٦١) المصدر السابق ص ١٤٨ أيضا ٠

كـان الله تعالى ، ولا عالـم .

قيل لنـا هـذا خطـأ ، فان (كان) انمـا تـدل على أن تحت لفظ «كان» مفهوما ثالثا ، وهو الماضى ، والماضى بذاته هو الزمان .

والماضى بغيره هو الحركة ، فانها تمضى بمضى الزمان .

فبالضرورة يلـزم أن يكون قبـل العالم زمان قـد انقضى ، حتى انتهى الى وجود .... (٦٢) .

قلت حاصل هذا الكلام أن يعرفهم أن فى قول القائل :

كان كذا ، ولا كذا ، ثـم كان كذا وكـذا ، مفهوما « ثالثا » وهـو الزمان ، وهـو الذى يـدل عليـه لفظ « كان » بدليل اختلاف المفهوم فى هذا المعنى ، فى الماضى والمستقبل ، وذلك أنه اذا قدرنا : وجود شىء ما ، مـع عـدم آخر قلنـا : كان كـذا ولا كـذا .

واذا قدرنا عدمه مـع وجوده فى المستقبل ، قلنا : يكون كذا .

فتغير المفهومين يقتضى أن يكون ما منا ، معنى ثالثا ، ولو كان قولنا كـان كـذا ، ولا كـذا .

لا بدل لفظ (كان) على معنى ، لكان لا يفرق قولنا (كان) و (يكون) .

وهـذا الذى قلنـا كان بين بنفسـه(٦٣) .

لكن هـذا لا شـك فيـه ، عنـد مقايسـة الموجودات بعضها الى بعض ، فى المتقدم والتاخر ، اذا كان ممـا شانها أن تكون فى زمان .

فأما اذا لـم تكن فى زمان ، فان لفظ كان وما أشبهه ، ليس يـدل فى أمثال هذه القضايا الا على رباط الخير بالمخير ،مثل قولنا : (وكان الله غفورا رحيما) .

وكذلك ان كان أحدهما فى زمان ، والاخر ليس فى زمـان وذلك مثـل قولنـا :

كـان الله تعالى ولا عالـم .

---

(٦٢) المصدر السابق ، ص ١٤٨ .
(٦٣) المصدر السابق ، ص ١٤٨ .

ثم كان الله تعالى والعالم .

فلذلك لايصح فى مثل هذه الموجودات هذه الغاية التى تمثل بها ، أو التى مثل بها .

فهنا نجد ابن رشد يرى أن الامام الغزالى يورد من عنده أدلة على لسان فلاسفة ، ولكنه – أى ابن رشد – يرى أن هذه الادلة ليست سحافية لاثبات ما أوردت من أجله . وفى نفس الوقت ، فان هذه الادلة لا تبلغ حد البرهان .

ولهذا الاساس ، فان ابن رشد يرى أن الغزالى بقوله هذا يوهم أن مذهب الفلاسفة قد ضاع وتلاشى ، وانما تصح المقايسة صحة لا يشك فيها ، اذا ماقسنا عدم العالم مع وجوده ، لان عدمه مما يجب أن يكون فى الزمان ، أن كان العالم وجوده فى زمان .

فاذا لم يصح أن يكون عدم العالم ، فى وقت وجود العالم نفسه ، فهو ضرورة قبله .

والعدم يتقدم عليه .

والعالم متأخر عنه .

لان المتقدم والمتأخر فى الحركة لا يفهمان الا مع الزمان .

والذى يدخل هذا القول من الاختلال هو ان أعذت المقايسة بين الله تعالى وبين العالم .

فمن هذه الجهة فقط يبطل هذا القول ، ولا يكون برهانا ، أعنى الذى حكاه الفلاسفة (٦٤) .

ثم قال أبو حامد الغزالى مجيبا الفلاسفة عن المتكلمين فى معارضة هذا القول . يقول : قلنا ، المفهوم الاصلى من اللفظين: وجود ذات ، وعدم ذات ، والامر الثالث الذى فيه افتراق اللفظين، نسبة لازمة بالاضافة الينا ، بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم فى المستقبل ، ثم قدرنا له وجودا ثانيا ، لكلنا بعد ذلك تقول ، كان الله تعالى ، ولا عالم .

---

(٦٤) ابن رشد . تهافت التهافت ،ص ١٥٠ ،ص ١٥١ .

ويصح قولنا ، سواء اردنا به العدم الاول أو العدم الثانى الذى هو بعد الوجود .

وآية ذلك أن هذه نسبة الى المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضى .

وهذا كله لعجز الوهم عن توهم موجود مبتدأ ، الا مع تقدير قيل له .

وذلك الوهم لا ينفكك الوهم عنه ، يظن أنه شىء محقق الوجود ، هو الزمان .

وهو لعجز الوهم عن أن يقدر تناهى الجسم فى جانب الراس مثلا ، الا على سطح له فوق ، فيتوهم أن وراء العالم مكانا .

اما ملاء ، واما خلاء .

واذا قيل : ليس فوق سطح العالم فوق ، ولا بعد ، أبعد منه امتنع الوهم من الاذهان لقبوله .

كما اذا قيل : ليس قبل وجود العالم قبل ، هو وجود محقق ، نفر عن قبوله . وكما جاز أن يجزم الوهم فى تقديره فوق العالم خلاء ، هو بعد لا نهاية له ، بأن يقال له :

الخلاء ليس مفهوما فى نفسه .

وأما البعد ، فهو تابع للجسم الذى تتباعد أقطاره ، فاذا كان الجسم متناهيا (متباعدا) ، كان البعد الذى هو تابع له متناهيا . وانقطاع الخلاء والملاء ، غير مفهوم .

فثبت أنه ليس وراء العالم خلاء ولا ملاء (٦٥) .

وان كان الوهم لا يذعن لقوله .

فكذلك يقال : كما أن البعد اما كان تابع للجسم ، فكذلك البعد الزمانى ، فان امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم .

وكما أن قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم ، منع من

---

(٦٥) المصدر السابق ، ص ١٥٢ .

اثبات بعد مكانى وراءه ، فقيام الدليل على تناهى الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زمانى وراءه ... (٦٦) .

وان كان الوهم متشبثا بخياله وتقديره ولا يدعوى عنه .
ولا فرق بين البعد الزمانى الذى تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى (قبل) (وبعد) .

وبين البعد المكانى الذى تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت .

فان جاز اثبات فوق ، لا فوق فوقه ، جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق ، الاحتمال وهى ، كما فى الفوق .

وهذا لازم ، فليتأمل ، فانهم اتفقوا على أنه ليس وراء العالم خلاء ولا ملاء .

ولكننا نجد الفيلسوف ابن رشد يرد على هذا القول السابق ذكره ، فهو يقول : حاصل هذا القول معاندتان : أحدهما : أن توهم الماضى والمستقبل اللذين هما القبل والبعد ، هما شيئان موجودان بالقياس الى وهمنا ، اذ قد يمكننا أن نتخيل مستقبلا صار ماضيا ، وماضيا كان قبل مستقبلا . واذا كان ذلك كذلك ، فليس الماضى والمستقبل من الاشياء الموجودة بذاتها ولا لها خارج النفس وجود ، وانما هى شىء تفعله النفس (٦٧) .

فاذا بطل وجود الحركة ، بطل مفهوم هذه النسبة والمقايسة.

والجواب : أن تلازم الحركة والزمان صحيح .

وأن الزمان هو صحيح ، وأن الزمان هو شىء يفعله الزمن فى الحركة .

لكن الحركة ليست تبطل ، ولا الزمان .

لانه ليس بممتنع وجود الزمان ، الا مع الموجودات المتحركة التى لا تقبل الحركة .

---

(٦٦) المصدر السابق ، ص ١٥٣ .
(٦٧) المصدر السبق ، ص ١٥٣ ، ص ١٥٤ .

وأما وجود الموجودات المتحركة ، أو تقدير وجودها ، فيلحقها الزمان ضرورة فانـه ليس ها هنا الا موجودات :

موجود يقبـل الحركـة .

وموجود ليس يقبل الحركـة .

وليس يمكـن أن ينقلب أحـد الموجودين الى صاحبه ، الا لـو أمكن أن ينقلب الضرورى ممكنا (٦٨) .

فلـو كانت الحركة غيـر ممكنة ، ثـم وجدت لوجب أن تنقلب طبيعـة الموجودات التى لا تقبـل الحركة الى الطبيعـة التى تقبـل الحركة وذلك مستحيل .

وانمـا كـان ذلك كذلك ، لان الحركـة هى فى شىء ضرورة ، فان كانت الحركة ممكنة قبـل وجود العالم ، الاشياء القابلة هى فى زمان وضرورة ، لان الحركة انمـا هى ممكنة فيمـا يقبـل السكون ، لا فى العدم ، لان العـدم ليس فيـه أمكان أصلا ، الا لو أمكن أن يتحول العـدم وجودا (٦٩) .

ولذلك لابـد للحادث من أن يتقدمه العـدم .

ولابـد أن يقترن عـدم الحادث بموضوع يقبـل .

وجود الحادث ، ويرتفع عنـد العـدم .

كالحال فى سائر الامتداد .

وذلك أن الحار اذا صـار باردا ، فليس يتحول جوهار الحرارة برودة ، وانما يتحول الفاعل القابـل للحرارة والحامل لهـا ، مـن الحرارة الى البرودة (٧٠) .

ويقول كذلك ابن رشـد : وأما العناد الثانى ، وهو أقوى هذه العنادات ، فانـه سوفسطائى خبيث .

---

(٦٨) ابن رشـد : تهافت التهافت : ص ١٥٤ .
(٦٩) المصدر السابق ، ص ١٥٥ .
(٧٠) المصدر السابق ، ص ١٥٥ .

وحاصله : إن توهم القبلية ، قبل ابتداء الحركة الاولى التى لم يكن قبلها شىء منحرك ، هو مثل توهم الخيال أن آخر جسم العالم وهو الفوق مثلا ، ينتهى ضرورة (٧١) ٠

اما الى جسم آخر ، واما الى خلاء ٠

وذلك أن البعد شىء يتبع الجسم ، كما أن الزمان هو شىء يتبع الحركة ٠

فان امتنع أن يوجد جسم لا نهاية له ، امتنع بعد غير متناه ، واذا امتنع أن يوجد بعد غير متناهى امتنع أن ينتهى كل جسم الى جسم آخر ، أو الى شيىء يقدر فيه بعد ، وهو الخلاء مثلا ، ويمرد ذلك الى غير نهاية ٠

وكذلك الحركة والزمان ، هو شيىء تابع لها ٠

فامتنع أن توجد حركة ماضية غير متناهية ٠

وكانت ها هنا حركة أولى متناهية الطرف من جهة الابتداء ، امتنع أن يوجد لها قبل ، لوجدت قبل الحركة الاولى حركة أخرى(٧٢)

وهذه المعاندة هى كما قلنا ، خبيثة ، وهى من مواضع الابدال ان كنت قرات السفسطة وذلك هو الحكم للحكم الذى لا وضع له ، ولا يوجد فيه ك ل، وهو الزمان الحركة ، كحكم الكم « محل » الذى له وضع ، وهو الجسم(٧٣) ٠

وجعل امتناع عدم التناهى فى الكم ذى الوضع ، دليلا على امتناعه فى الكم الذى لا وضع له ٠

وجعل فعل النفس فى توهم الزيادة على ما كان يفرض بالفعل من هما من باب واحد ٠

وذلك غلط بين ، فان توهم الزيادة على العظم الموجود بالفعل ٠

وأنه يجب أن ينتهى الى عظم آخر ليس هو شيئا موجودا ، فى جوهر العظم ، ولا فى حده ٠

---

(٧١) المصدر السابق ، ص ١٥٥ أيضا ٠
(٧٢) المصدر السابق ، ص ١٥٦ ٠
(٧٣) المصدر السابق ، ص ٥٦ ١أيضا ٠

وأما توهم القبلية والبعدية فى الحركة المحدثة فشيئا موجودا فى جوهرها ، فانه ليس يمكن ن تكون حركة محدثة الا فى زمان ، أعنى أن يفضل الزمان على ابتدائها(٧٤) .

وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف ، ليس هو نهاية لزمان آخر ، اذ كان حد الان أنه الشيىء الذى هو ناهية للماضى ، ومبدأ للمستقبل .

لان الان هو الحاضر .

والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضى والمستقبل .

وتصور حاضر ليس قبله ماض هو محال .

وليس كذلك الامر فى النقطة ، لان النقطة نهاية الخط ، وتوجد معه ، لان الخط ساكن ، فيمكن أن تتوهم نقطة هى مبدأ الخط ، وليست نهاية الاخر .

والان ليس يمكن أن يوجد لا مع الزمان الماضى ولا مع المستقبل .

فهو ضرورة بعد الماضى وقبل المستقبل .

وما يمكن فيه أن يكون قائما بذاته ، فليس يمكن ةن يوجد قبل وجود المستقبل من غير أن يكون ناهية لزمان ماض .

فسبب هذا الغلط تشبيه الان بالنقطة .

وبرهان أن كل حركة محدثة قبلها زمان :

أن كل حادث لا بد أن يكون معدوما . وليس يمكن أن يكون فى الان الذى يصدق عليه أنه حادث معدوما(٧٥) .

فبقى أن يصدق عليه أنه معدوم فى أن أخص غير الان الذى يصدق عليه فى آنه وبين كل آنين زمان ، لانه لا يلى آن آنا ، كما لا تلى نقطة نقطة .

وقد تبين ذلك فى العلوم .

---

(٧٤) المصدر السابق ، ص ١٥٧ .

(٧٥) ابن رشد تهافت التهافت ، ص ١٥٧ ، ص ١٥٨ .

فاذن قيل الان التى حدثت فيه الحركة ، زمان ضرورة .

لانه متى تصورنا انين فى الوجود حدث بينهما زمان ولا بد ، فالفوق لا يشبه القبل ، كما قيل فى هذا القول .

ولا الان يشبه النقطة ، ولا الكم ذو الوضع يشبه الذى لا وضع له فالذى يجوز وجود الان ليس بحاصر ،ا و حاضر ليس قبله ماض فهو يرفع الزمان والان ، بوضعه آنا بهذه الصفة .

ثم بضع زمانا ليس له مبدأ .

فهذا الوضع يبطل نفسه ، ولذلك ليس يصح أن ينسب وجود القبلية ، فى كل حادث الى الوهم لان الذى يرفع القبلية يرفع المحدث .

والذى يرفع أن يكون للفوق يعكس هذا ، لانه يرفع الفوق المطلق(٧٦) .

واذا ارتفع الفوق المطلق ارتفع الاسفل المطلق .

واذا ارتفع هذان ، ارتفع الثقيل والخفيف .

وليس فعل الوهم ، فى الجسم المستقيم الابعاد ، أنه يجب أن ينتهى الى جسم غيره ، باطلا ، بل هو واجب ، فان المستقيم الابعاد يمكن فيه الزيادة .

وما يمكن فيه الزيادة فليس له حد بالطبع ، ولذلك وجب أن تنتهى الاجسام المستقيمة الى جسم كرى محيط ، اذا كان هو التام الذى لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان .

ولذلك ، متى طلب الذهن أن يتوهم فى الجسم الكرى انه يجب أن ينتهى الى شيىء غيره ، فقد توهم باطلا .

وهذه كلها أمور ليست محصلة عند المتكلمين ، ولا عند من لم يشرع فى النظر على الترتيب الصناعى .

وأيضا ليس يتبع الزمان الحركة على ما تتبع النهاية العظم ، لان النهاية تتبع العظم من قبل انها موجودة فيه ، كما يوجد العرض فى

---

(٧٦) المصدر السابق ، ص ١٦٩ ، ص ١٧٠ .

موضوعه المتشخص بشخصه ، والمشار اليه بالاشارة الى موضوعه ، وكونه موجودا فى المكان الذى فيه موضوعه .

وليس الامر كذلك فى لزوم الزمان والحركة ـ بل لزوم الزمان عن الحركة أشبه شيىء بلزوم العدد عن المعدود .

أعنى أنه كما لا بتعين العدد يتعين المعدود ، ولا يتكثر بتكثره ، كذلك الامر فى الزمان مع الحركات . ولذلك كان الماضى واحد لكل حركة ومتحرك وموجودا فى كل مكان(٧٧) .

حتى ولو توهمنا ، قوما حبسوا منذ الصبا فى مغارة من الارض . لكنا نقطع أن هؤلاء يدركون الزمان . وان لم يدركوا شيئا من الحركات المحسوسات التى فى العالم .

ولذلك يرى أرسطو أن وجود الحركات فى الزمان هى أشبه شىء بوجود المعدودات فى العدد .

وذلك لان العدد لايتكثر بتكثر المعدودات ، ولا يقين له موضع بتعين مواضع المعدودات .

ويرى أن لذلك كانت خاصة تقدير الحركات ، وتقدير وجود الموجودات المتحركة من جهة ، هى متحركة ، كما يقدر العدد أعيانها .

ولذلك يقول أرسطو فى حد الزمان انه :

عدد الحركة بالمتقدم والمتاخر الذى قبلها .

واذا كان هذا كذلك ، فكما أنه اذا فرضنا معدودا ، حادثا ، ليس يلزم أن يكون العدد حادث ، بل واجب ان كان ههنا حركة حادثة أن يكون قبلها زمان . ولو حدث الزمان بوجود حركة مشار اليها ، أى حركة كانت لكان الزمان انما يدرك مع تلك الحركة ، فهذا يفهم لك أن طبيعة الزمان أبعد شىء من طبيعة العظم (٧٨) .

---

(٧٧) المصدر السابق ، ص ١٦٠ ، ص ٦١ض .

(٧٨) المصدر السابق ، ص ١٦١ ، ١٦٢ .

ونجد أن أبا رشد يتابع الامام الغزالى ، فيقول : قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة : فان قيل هذه الموازنة معوجة ، لان العالم ليس له فوق ولا تحت ، لانه كرى ، وليس للكرة فوق ولا تحت .

بل ان سميت جهة فوقا ، من حيث أنها تلى راسك ، والاخرى تحتا من حيث أنها تلى رجلك ، فهو اسم متجدد له ، بالاضافة اليك(٧٩) .

والجهة التى هى تحت بالاضافة اليك ، هى فوق بالاضافة الى غيرك ، اذا قدرته على الجانب الاخر من كرة الارض ، واقفا يحاذى أخمص قدمه أو أخمص قدمك . بل الجهة التى تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهارا هى بعينها تحت الارض ليلا .

وما تحت الارض يعود الى فوق بالدور .

وأما الاول لوجود العالم لا يتصور أن ينقلب آخرا . وهو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظا ، والاخر رفيعة ، واصطلحنا على أن نسمى الجهة التى تلى الرقيق فوقا الى حيث ينتهى ، والجانب الاخر تحت ، لم يظهر بهذا اختلاف ذاتى فى أجزاءالعالم ، بل هى أسامى مختلفة قيامها بهياة هذه الخشبة ، حتى لو عكس وضعها لا نعكس الاسم(٨٠) .

والعالم لم يتبدل . فالفوق والتحت نسبة محضة اليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه(٨١) .

وأما العدم المتقدم على العالم ، والنهاية الاولى لوجوده فموجود ، ذاتى ، لا يتصور أن يتبدل فيصير آخرا ، ولا العدم المقدر منذ مئات العالم الذى هو عدم لاحق ، يتصور أن يصير سابقا .

واذن فطرفا نهاية العالم الذى أحدهما الاول والثانى آخر ، طرفان ذاتيان لا يتصور التبدل فيهما ، يتبدل الاضافة اليهما بخلاف الحال فى الفوق والتحت .

---

(٧٩) المصدر السابق ، ص ١٦٢ .
(٨٠) المصدر السابق ، ص ١٦٣ .
(٨١) المصدر السابق نفسه ، ص ١٦٣ .

فاذا أمكننا أن نقول : ليس للعالم فوق ولا تحت ، ولا يمكنكم أن تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد .

واذا أثبت القبل والبعد ، فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه با لقبل والبعد(٨٢) .

ولكن ابن رشد يرد على هذا الكلام قائلا : قلت : هذا الكلام الذى هو جواب عن الفلاسفة فى نهاية السقوط .

بمعنى أن ابن رشد يرى الامام الغزالى يؤاخذ معنا كذلك فى قوله السابق الذكر ، عرض لهما التسلسل الوهمى ، وأما التسلسل الذى فى القبل والبعد ، فليس وهميا ، اذ لا اضافة هنا لك ، وانما هو عقلى(٨٣) .

ومعنى هذا أن الفوق المتوهم للشىء ، يمكن أن يتوهم سفلا لذلك الشىء ، والسفل يمكن أن يتوهم فوقا .

وليس العدم الذى قبل الحادث ، وهو المسمى قبلا يمكن أن يتوهم العدم الذى بعد الحادث المسمى بعدا .

فان الشك بعد هذا باق عليهم ، وذلك لان الفلاسفة يرون أن هنا فوقا بالطبع ، وهو الذى يتحرى اليه الخفيف .

وأسفل بالطبع ، وهو الذى يتحرك اليه الثقيل .

والا كان الثقيل والخفيف بالاضافة والوضع .

ونرى أن نهاية الجسم الذى هو فوق بالطبع ، يعرض له فى التخيل انتهاء : اما الى خلاء ، أو ملاء .

فهذا الدليل انما انكسر فى حق الفلاسفة من وجهين :

أحدهما : أنهم يضعون فوقا باطلاق ، وأسفل باطلاق(٨٤) .

والثانى : أن لخصومهم أن يقولوا : انه ليس العله فى تخيل أن للفوق فوقا ، ومرور ذلك الى غير نهاية ، كونه مضافا ، بل انما عرض ذلك للتخيل من قبل أن يشاهد عظما الا متصلا بعظم كما لم

---

(٨٢) المصدر السابق ، ص ١٦٣ ، ص ١٦٤ .
(٨٣) المصدر السابق ص ١٦٤ .

يشاهد شيئا محدثا ، الا له قبل ، ولذلك انتقل أبو حامد من لفظ الفوق والاسفل الى الوراء والخارج(٨٤) ٠

فقال مجيبا للفلاسفة :

قلنا لا فرق ، فانه لا غرض فى تعيين لفظ الفوق والتحت ، بل نعدل الى الوراء والخارج ، ونقول : للعالم داخل وخارج الى قوله فهذا هو سبب الغلط والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة ٠

اذن يرى ابن رشد أن هذه النقلة للامام الغزالى ، جعلته يتناقض مع نفسه فى معاندته للفلاسفة ٠

والدليل على ذلك قول ابن رشد ، فانكسر بهذه النقلة ما عاند به الفلاسفة من تشبيه النهاية فى الزمان ، بالنهاية فى العظم ٠

ونحن قد بينا وجه الغلط فى ذلك التشبيه بما فيه مقنع ٠ وبينا أنها معاندة سفسطائية ، فلا معنى لاعادة القول فى ذلك(٨٥) ٠

الدليل الثالث على قدم العالم كما عرضه الامام الغزالى :

وفى هذا الدليل نجد أن أبا حامد يقول : أن الفلاسفة ، قد تمسكوا بأن قالوا : وجود العالم ممكن قبل وجوده ، اذ يستحيل أن يكون ممتنعا ، ثم يصير ممكنا ٠ وهذا الامكان لا أول له ، أى لم يزل ثابتا ، لم يزل العالم ممكنا وجوده ، اذ لا حال من الاحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع به الوجود(٨٦) ٠

فاذا كان الامكان لم يزل ، فالممكن على وفق الامكان أيضا لم يزل ٠ وذلك لان معنى قولنا انه ممكن وجوده أنه ليس محالا ٠

فاذا كان ممكن وجوده أبدا ، لم يكن محالا وجوده أبدا ٠ —

والا فان كان محالا وجوده أبدا ، بطل قولنا : انه ممكن وجوده أبدا ٠ وان بطل قولنا : انه ممكن وجوده أبدا ، بطل قولنا : ان الامكان لم يزل(٨٧) ٠

---

(٨٤) المصدر السابق ، ص ١٦٦ ٠
(٨٥) المصدر السابق ، ص ١٦٦ ٠
(٨٦) المصدر السابق ، ص ١٨٥ ٠
(٨٧) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١٨٥ ، ص ١٨٦ ٠

وان بطل قولنا : ان الامكان لم يزل ، صح قولنا : ان الامـكان له أول ٠

وان صح أن له أولا ، كان قبل ذلك غير ممكن ، فيؤدى الى اثبات حال لم يكن العالم منه ممكنا ، ولا كان الله تعالى عليه قادرا ٠

ولكن ابن رشد يقول هنا ، قلت : أما من يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد ممكنا امـكانا لم يزل ، فانه يلزمه أن يكون العالم أزليـا ، لان الذى يمكن فيـه أن يقبل الازليـة لا يمكن فيه أن يكون فاسـدا ، الا لو أمكن أن يعود الفاسد أزليا(٨٨) ٠

ولذلـك ، يقـول الحـكيم : ان الامـكان فى الامـور الاوليـة ، هو ضرورى ٠

ولكن الامام الغـزالى يعترض على أقوال الفـلاسفة ، فى هـذا الصـدد ، بالقول : الاعتراض أن يقال : لم يزل ممكن الحـدوث ، فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احداث فيه ٠

واذا قـدر موجودا ابدا ، لم يكن حادثا ، فلم يكن الواقع على وفق الامكان ، بل على خلافه(٨٩) ٠

ويرى الامام الغزالى أن هذا القول ، من جانب الفلاسفة ، مثـل قولهم فى المكان ، وهو أن تقـدير العالم مما هو ، أ وخلق جسم فوق العالم ، ممكن ، وكذا آخـر ذلك الاخر وهكذا الى غير نهاية ٠

ولا نهاية لامكان الزيادة ، فوجود ملاء مطلق لا نهاية له ، غير ممكـن ٠

وكذلك وجود لا ينتهى طرفه غير ممكن ، بل كما يقال ان الممكن جسم متناه السطح ، ولكن لا يتعين مقاديره فى الكبر والصغر ، فكذلك الممكن الحادث ، ومبادىء الوجود ، لا تتعين فى التقـدم والتـأخر ، كونه حادثا متغيرا ، فانه الممكن لا غير(٩٠) ٠

وهنا نجد ابن رشد يرد على كلام الغزالى السابق الذكر ، وذلك

---

(٨٨) المصدر السابق ، ص ١٨٦ ٠
(٨٩) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١٨٦ ٠
(٩٠) المصدر السابق ، ص ١٨٧ ٠

ليثبت تناقض هذا القول أيضا ، ويرى ابن رشد أن قول الامام الغزالى السابق ذكره ، يثبت بصورة أو باخرى ، أن العالم قديم . فهو يرى أن الامام الغزالى قد وضع قبل العالم امكانا ، وأنه كذلك يلزم عن قوله هذا أن يكون العالم أزليا .

وكذلك نجد ابن رشد فى كتابه هذا يقول :

قلت : أما من وضع أن قبل العالم امكانا واحدا بالعدد ، لم يزل، فقد يلزمه أن يكون لعالم أزليا .

وأما من وضع أن قبل العالم مكانات للعالم ، غير متناهية العدد .

كما وضع أبو حامد الغزالى فى الجواب ، فقد يلزمهم أن يكون قبل هذا العالم عالم ، وفى العالم الثانى عالم ثالث الى غير نهاية .

كالحال فى أشخاص الناس ، وبخاصة اذا وضع فساد المتقدم شرطا فى وجود المتأخر .

مثال ذلك ، أنه ان كان الله تعالى قادرا على أن يخلق قبل هذا العالم عالما آخر ، وقبل ذلك الاخر آخرا ، فقد لزم أن يمر الامر الى غير نهاية(٩١) .

والا لزم ، أن يوصل الى عالم لم يكن أن يخلق قبله عالم آخر . وذلك لا يقول به المتكلمون ، ولا تعطيه حججهم التى يحتجون بها على حدوث العالم .

واذا كان ممكنا أن يكون قبل هذا العالم عالم آخر ، الى غير نهاية ، فانزاله كذلك قد يظن به أنه ليس محالا .

لكن انزاله كذلك اذا فحص قد يظهر أنه محال ، لانه يلزم أن تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذى فى هذا العالم الكائن الفاسد .

اذن يكون صدوره ، بدل صدوره عن المبدأ الاول بالنحو الذى صدر عنه الشخص . وكذلك بتوسط متحرك أزلى ، وحركة أزلية .

---

(٩١) المصدر السابق ، ص ١٨٧ ، ص ١٨٨ .

فيكون هذا العالم جزءا من عالم آخر ، كالحال فى الاشخاص الكائنة الفاسدة فى هذا العالم .

فبالاضطرار اما أن ينتهى الامر الى عالم أزلى بالشخص ، أو يتسلسل .

واذا وجب قطع التسلسل ، فقطعها بهذا العالم أولى ، أعنى بازالة واحدا بالعدد أزليا(٩٢) .

ويورد أيضا هنا ، الامام الغزالى دليلا رابعا للفلاسفة يثبتون به أن العالم قديم ، يورده لنا ابن رشد فى كتابه هذا ويرى الامام الغزالى أن الفلاسفة قالوا :

أن كل حادث فالمادة التى تسبقه اذ لا يستغنى عن مادة ، فلا تكون المادة حادثة ، وانما الحادث الصور والاعراض والكيفيات ، على المواد الى قوله : فلم نكن المادة الاولى حادثة بحال .

ويرد ابن رشد على هذا القول للغزالى ، بقوله :

قلت : حاصل هذا القول ، أن كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه .

وان الامكان يستدعى شيئا يقوم به ، وهو المحل القابل للشىء الممكن .

وذلك أن الامكان الذى من قبل القابل ليس ينبغى أن يعتقد فيه أنه الامكان الذى من قبل الفاعل .

وذلك أن قولنا فى زيد : انه يمكن أن يقال أن يفعل كذا(٩٣) .

غير قولنا فى المفعول . انه يمكن .

ولذلك يشترط فى انكار الفاعل ، امكان القابل ، اذا كان الفاعل الذى لا يمكن أن يكعل ويكون ممتنعا عن ذلك الفعل .

واذا لم يكن امكان المتقدم على الحادث فى غير موضوع أصلا ، ولا أمكن أن يكون الفاعل هو الموضوع .

---

(٩٢) المصدر السابق ، ص ١٨٨ ، ص ١٨٩ .
(٩٣) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١٨٩ .

ولا الممكن ، لان الممكن اذا حصل بالفعل أرتفع الامكان ، فلم يبق الا أن يكون الحامل للامكان هو الشىء القابل للمكن وهو المـادة ٠

والمـادة لا تكون بما هى مادة ، لانها كانت تحتاج الى مادة ، ويمر الامـر الى غـير نهاية ٠ بل ان كانت مادة متكونة ، فمن جهـة ما تكون مركبة من مادة وصورة ٠

وكل متكون ، فانما يتكون من شىء أخر ٠

فاما أن يمر ذلك الى غير نهاية على استقامة فى مادة غير متناهية، وذلك مستحيل ، وان قدرنا متحركا أزليا ، لانه لا يوجد شىء بالفعل غير متناه ٠

واما أن تكون الصورة تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسـد ويكون تعاقبها أزليـا ودوريا ٠

فاذا كان ذلك كذلك ، وجب ههنا أن يكون حركة أزلية ، تفيد هذا التعاقب الذى فى الكائنات الفاسدات الازلية(٩٤) ٠

وذلك أنه يظهر أن كون كل واحد من المتكونات هو فساد للاخر ، وفساده هو كون لغـيره ٠

وان لا يتكون شىء غـير شىء ، فان معنى التكوين هو انقـلاب الشىء وتغيره مما هو بالقوة ، فالقوة الى الفعل ٠ ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشىء ، هو الدى يتحول موجودا ، ولا هو الذى يوصف بالكن ، أعنى الذى نقول فيه : انه يتكون ٠

اذن فبقى أن يكون ههنا شىء حامل للصور المتضادة ، وهى التى تتعاقب الصور عليها(٩٥) ٠

وهنا نجـد أن الامام الغزالى يفسر الكون الممكن ، والواجب ، والمستحيـل ، من وجهـه نظـره ، فيقـول فى هـذا التفسـير ، أن الاعتراض (أى اعتراضـه) ، يقا ل: أن الامكان الذى ذكره الفلاسفة الى قضاء العقل ، فكل ما قدر العقل وجوده ، فلم يمتنع عليه تقديره، سميناه ممكنـا ٠

وان امتنع سميناه مستحيـلا ٠

وان لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبا ٠

---

(٩٤) ابن رشد : تهافت اتهافت ، ص ١٩١ ٠

(٩٥) الميدر السابق ، ص ١٩٢ ٠

فهذه قضايا عقلية لا تحتاج الى موجود حتى تجعل وصفا له ، بدليل ثلاثة أمـور :

أحـدهما : أن الامكان لو استدعى شيئا موجودا يضـاف اليه ، ويقال انه امـكانه لا يستدعى الامتنـاع شـيئا موجودا ، يقال ، انه امتناع أو امتناع له .

وليس للممتنع وجود فى ذاته ، ولا مادة ، يطـرأ عليها المحال ، حتى يضاف الامتناع الى المـادة(٩٦) .

ولكن ابن رشد يقول ، ان الامـكان يستدعى مادة موجـودة ، فيه ، فذلك بين : فان سائر المعقولات الصادقة لا بد أن تستدعى أمرا موجودا خارج النفس ، اذا كان الصادق كما قيل فى حده ، انه الذى يوجد فى النفس على ما هو عليه خارج النفس(٩٧) .

اذن فـلا بد فى قولنـا فى الشىء ، انه ممكن ، أن يستدعى هـذا الفهم شيئا يوجد فيه هذا الامكان .

واما الاستدلال على أنه لا يستدعى معقول ـ الامكان موجـودا يستند اليه ، بدليل أن الممتنع لا يستدعى موجودا يستند اليه ، فهذا القول قول سوفسطائى .

وذلك أن الممتنع يستدعى موضوعا ، مثل ما يستدعى الامكان ، وذلك بين ، لان الممتنع هو مقابل الممكن .

والاضـداد المتقابلة تقتضى ولا بد موضوعا ، فان الامتناع الذى هو سلب الامكان فان كان الامكان يستدعى موضوعا أيضا . وذلك مثل قولنـا :

ان وجود الخلاء ممتنع .

فـان وجـود الابعاد مفارقة ممتنع ، خارج الاجسام الطبيعية ، أو داخلها .

ونقول : أن الضدين ، ممتنع وجودهما فى موضوع واحد .

ونقول : انـه ممتنع أن يوجد الاثنان واحدا ، ومعنى ذلك فى الوجود . وهذا كلـه بين بنفسه ، اذن فلا معنى لاعتبار هذا القـول من جانب ابن رشـد مغالطة من جانب الامام الغزالى .

---

(٩٦) المصدر السابق ، ص ١٩٢ .

(٩٧) المصدر السابق ، ص ١٩٢ .

وذلك لانه - أى ابن رشد - يرى أن مثل هذا القول واضح بنفسه ولايحتاج اذن أى ايضاح أو بيان من جانب الامام الغزالى . ولذلك فاننا نرى أن هذه معايرة من جانب ابن رشد وذلك لان الامام الغزالى يفسر ويوضح فقط ، لا أكثر ولا اقل ، لان الامام الغزالى بقوله هذا وتفسيره يريد أن يوضح لكل الناس ، وكل من يقرأ كلامه رايه فى هذا الصدد .

وهذا من أن الممكن والواجب والمستحيل كلها قضايا عقلية لاتحتاج الى موجود حتى تجعل واصفا له ، وهو - أى الغزالى - يجعل لذلك ، ثلاث أدلة منها هذا الامر أو الدليل .

وسوف نعرض للامرين الاخريين اللذين ساقهما الامام الغزالى خلال الصفحات القادمة .

أما الأمر الثانى الذى عرضه الامام الغزالى للتدليل على أن الممكن والواجب والمستحيل ، جميعها قضايا عقلية لا تحتاج الى برهان ، ولا تحتاج الى موجود حتى يتصل وصفا له ، فهو :

يقول والثانى : أن السواد والبياض يقضى العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين . فان كان هذا الامكان مضافا الى الجسم الذى يطربان عليه . حتى يقال : معناه :

أن هذا الجسم يمكن أن يسود ، وأن يبيض .

فاذن ليس البياض فى نفسه ممكنا ، ولا له نعت الامكان .

وانما الممكن الجسم . والامكان مضاف اليه .

فنقول : ما حكم نفس السواد والبياض فى ذاته ؟

أهو ممكن ؟

أو واجب ؟

أو ممتنع ؟

ولا بد من القول بانه ممكن .

فدل أن العقل فى القضية بالامكان . لا يفتقر الى وضع ذات موجودة يضاف اليها الامكان(٩٨) .

---

(٩٨) ابن رشد : تهافت التاهفت ، ص ١٩٤ .

ولكن ابن رشــد يرد على قول الامام الغزالى السابق ، باعتبــار قول الامام الغزالى كذلك مغالطة وذلك لان الممكن فيما يرى ابن رشد يقال على القابل والمقبول ٠

يقول ابن رشــد ردا على الامام الغزالى فى هــذا الدليل الثانى من الادلة التى ساقها الامام الغزالى على أن الامكان لا يستدعى شيئــا موجودا ، قلت : هذه مغالطة ، فان الممكن : يقال : على القابل ٠

وعلى المقبول ٠

والذى يقــال على الموضوع القابل يقابلة الممتنع ٠

والذى يقــال على المقبول ٠

يقابله الضرورى ٠

والذى يتصف بالامكان الذى يقابله الممتنع ليس هــو الذى يخرج مــن الامكان الى الفعل من جهــة مايخرج الفعل ، لانه اذا خرج ارتفع عنــه الامكان ٠

وانما يتصف بالامكان من جهــة ماهو بالقــوة

ويضيف ابن رشــد فيقول : أن الحامل لهذا الامكان هو الموضوع الذى ينتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل ٠ وذلك بين من حد الممكن ، فان الممكن هو المعدوم الذى يتهيأ أن يوجد ، والا يوجد ٠ وهذا هو تفسير (الممكن) من وجهــة نظر ابــن رشــد ٠

ويضيف ابن رشــد أيضا بالقول بأن هذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهــة ما هو معدوم ، ولا من جهة ماهو موجود بالفعل ٠

وانما هو ممكن مــن جهــة ماهو بالقوة ٠

ولهذا قالت المعتزلة ٠

ان المعدوم هــو ذات مــا ٠

أعنى المعدوم فى نفسه من جهــة ماهو بالقوة ٠ اعنى أنــه مــن جهــة القــوة والامكان الذى لــه ، يلزم أن يكون ذات ما فى نفســه فان العدم ذات مــا (٩٩) ٠

---

(٩٩) ابن رشــد : تهافت التهافت ، ص ١٩٥ ٠

وذلك أن العدم يضاد الوجود ٠

وكل واحد منهما يخلف صاحبه ٠

فاذا أرتفع عدم شيء ما ، خلفه وجوده ٠

واذا أرتفع وجوده ، خلفه عدمه ٠

ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه أن ينقلب وجودا ٠

ولا نفس الوجود أن ينقلب عدما ، وجب أن يكون القابل لهما

شيئا ثالثا غيرهما ، وهو الذى يتصف بالامكان والتكون والانتقال ، من صفة العدم ، الى صفة الوجود ، فان العدم لايتصف بالتكون والتغير ٠

ولا الشيء الكائن بالفعل أيضا يتصف بذلك لان الكائن اذا صار بالفعل أرتفع عنه وصف التكون أى الموجود لايتكون ، ولايقبل الحصول ، والتغير والامكان ٠

فلا بد اذن ضرورة من شيء يتصف بالتكون ، والتغير ، والانتقال من العدم الى الوجود ، كالحال فى انتقال الاضداد بعضها الى بعض ٠

اعنى أنه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب عليه ، الا أنه فى التغير الذى فى سائر الاعراض بالفعل ٠ وصوفى الجوهر بالقوة ٠

ولسنا نقدر أيضا أن نجعل هذا الموصوف بالامكان والتغير للشيء الذى بالفعل ، أى الذى منه الكون ، وهو الصورة المضادة للصورة التى بالقوة ، من جهة ماهو بالفعل ، لان ذلك أيضا يذهب ٠

والذى منه الكون يجب أن يكون جزءا من المتكون ٠

فاذن ههنا موضوع ضرورة ٠ هو القابل للامكان ٠ وهو الحامل للتغير ، والتكون ، وهو الذى يقال فيه : أنه تكون وتغير ، وانتقل من العدم الى الوجود (١٠٠) ٠

ولسنا نقدر أيضا أن نجعل هذا من طبيعة الشيء الخارج الى الفعل ، أعنى من طبيعة الموجود بالفعل ، لانه لو كان كذلك لم يتكون الموجود ٠

وذلك أن التكون هو من معدوم ٠ لا موجود ٠

---

(١٠٠) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١٩٧ ٠

فهذه الطبيعة اتفق الفلاسفة والمعتزلة على اثباتها . الا أن الفلاسفة ترى ، أنها لاتتعرى من الصورة الموجودة بالفعل . أعنى لاتتعرى من الوجود ، وانما تنتقل من وجود الى وجود . كانتقال النطفة مثلا الى الدم . وانتقال الدم الى الاعضاء التى للجنين .

وذلك انها لو تعرت من الوجود ، لكانت موجودة بذاتها ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها كون .

فهذه الطبيعة عندهم هى التى يسمونها بالهيولى ، وهى علة الكون والفساد .

وكل موجود يتعرى من هذه الطبيعة ، فهو عندهم غير كائن ولا فاسد (١٠١) .

وهذا يعنى أن الفلاسفة والمعتزلة اتفقوا فى أن الوجود لايطرأ على ما يكون عدما صرفا .

والدليل الثالث من الادلة التى يستدل بها الامام الغزالى ، على أن الامكان لا يستدعى شيئا موجودا .

فابو حامد الغزالى يقول : أن نفوس (أى نفر من) الادميين عندهم جواهر قائمة بانفسها ، ليس بجسم ومادة ، ولا يستطيع فى المبادة .

وهى حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون (المتحققون) منهم . ولها امكان قبل حدوثها .

وليس لها ذات ولا مادة .
فامكانها وصف اضافى ، ولا يرجع
الى قدرة القادر .
والى الفاعل .
فالى ماذا يرجع ؟
فينقلب عليهم ، هذا الاشكال (١٠٢) .

ولكن ابن رشد ، كما سبق أن أوضحنا يختلف مع الغزالى فى نسبة بعض الافكار الى الفلاسفة ، وهنا نجد ابن رشد كذلك

---

(١٠١) ابن رشد : تهافت التهافت ،ص ١٩٧ ، ص ١٩٨ .
(١٠٢) المصدر السابق ، ص ١٩٨ .

يختلف مع الغزالى فى أن الغزالى ينسب الى الفلاسفة أن النفس حادثه حدوثا حقيقيا • ولذلك نجد ابن رشد يقول : قلت : لا أعلم أحدا من الحكماء قال : ان النفس حادثة حدوثا حقيقيا ، الا ماحكاه عن ابن سينا •

وانما الجميع على أن حدوثها اضافى • وهو اتصالها بالامكانات الجسمية القابلة التى فى المرايا ، لاتصال شعاع الشمس بها •

وهذا الامكان عندهم ، ليس هو من طبيعة امكان الصور الحادثة الفاسدة ، بل هو امكان على نحو ما يزعمون : ان البرهان أدى اليه •

وأن الحامل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة ، الهيولى •

ولا يقف على مذاهبهم ، فى هذه الاشياء الا من نظر فى كتبهم على الشروط التى وضعوها مع نظرة فائقة ، ومعلم عارف(١٠٣) أى أن ابن رشد هنا يضع شروطا للذين يريدون أن يطلعوا على كتب الفلاسفة ، بحيث يتوافر فيه الشروط التى وصفوها هم ، الذى يريد أن يطلع على كتبهم ، ويريد أن يعرف افكارهم فى أى مسألة من المسائل التى قالوا بها ، بحيث يكون ذو فطرة فائقة ، ومعلم عارف بكل أمور المعرفة الفلسفية •

فقد تعرض أبو حامد الى مثل هذه الاشياء على هذا النحو من التعرض ، لايليق بمثله ، فانه لايخلو من أحد أمرين :

١ - اما انه فهم هذه الاشياء على حقيقتها ، فساقها حرصنا على غير حقائقها ، وذلك من فعل الاشرار •

٢ - واما انه لم يفهمها على حقيقتها ، فتعرض الى القول فيما لم يحط (يحيط) به علما • وذلك من فعل الجهال •

والرجل يحيل عندنا من هذين الوصفين • ولكن لابد للجواد من كبوة •

اذن فكبوة أبى حامد هى وصفه هذا الكتاب ، ولعله أضطر الى ذلك من أجل زمانه ومكانه (١٠٤) •

---

(١٠٣) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١٩٠ •
(١٠٤) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١٩٩ ، ص ٢٠٠ •

ويمكن القول اذن من جانبنا ردا على ابن رشد فى هذه النقطة ، وهى أن الامام الغزالى قد كان مضطرا الى هذا الكتاب، وهو الذى رد فيه على الفلاسفة ، نقول أنه لم تكن أى ظروف تجعل الغزالى ، ينقد الفلاسفة ، فقد كان همه الاول هى العلوم الشرعية وليست العلوم الفلسفيه ، ولذا فلم ينقد الفلسفة مداهنة منه ونفاقا لان الامام الغزالى ، كان يستطيع أن لايكتب عنها ، لا نقدا ولا تأييدا ، ويظل متمتعا بمنزلته بين الناس والمجتمع فى ذلك الوقت .

ويورد هنا ابن رشد قول الغزالى مجيبا عن الفلاسفة ، بقوله ، فان قيل : رد الامكان الى قضاء العقل ، محال . اذن لا معنى لقضاء

العقل الا العلم بالامكان(١٠٥) .

فالامكان معلوم .

وهو غير العلم .

بل العلم .

بل العلم هو الذى يحيط به ، ويتبعه ويتعلق به على ما هوعليه.

والعلم لو قدر عدمه عدمه ، لم ينعدم المعلوم ، والمعلوم اذا قدر انتفاؤه (عدمه) ، انفتى العلم ، والمعلوم .

فالعلم والمعلوم أمران اثنان . أحدهما تابع ، والاخر غيرمتبوع ، وهو الممكن ، بل يبقى الممكن ممكنا ، وان لم يعلم .

ولو قدرنا اعراض العقلاء عن تقدير الامكان ، وغفلهم عنه ، لكنا نقول : لا يرتفع الامكان ، بل الممكنات فى أنفسها .

ولكن العقول غفلت عنها ، أو عدمت العقول العقلاء ، فيبقى الامكان لا محالة .

وأما الامور الثلاثة فلا حجة فيها :

ويعنى ذلك أن الامتناع أيضا وصف اضافى يستدعى موجودا يضاف اليه .

ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين .

---

(١٠٥) المصدر السابق ، ص ٢٠٠ ، ص ٢٠١ .

فاذا كان المحلى أبيض ، كان ممتنعا عليه أن يسود ٠ مع وجود البياض ٠

؟فلا بد من موضوع يشار اليه موصوف بصفة ٠

فعند ذلك يقال : ضده ممتنع عليه ٠

فيكون الامتناع وصفا اضافيا ٠ قائما بموضوع ، مضافا اليه ٠

وأما الوجوب فلا يخفى أنه مضاف الى الوجود الواجب ٠

وأما الامر الثانى : وهو كون السواد فى نفسه ممكنا ٠ فغلط ٠

وذلك لانه لو أخذ مجردا ، دون محل يحله ، كان ممتنعا لا ممكنا ٠

وانما يصير ممكنا ، اذا قدر هياة فى جسم ، فان الجسم مهيأ لتبدل هياة ٠ والتبدل ممكن على الجسم(١٠٦) ٠

والا فليس للسواد نفس مجردة ، حتى يوصف بامكان ، أى حتى يوصف بالامكان ٠

والامر الثانى : وهو كون السواد فى نفسه ممكنا ، فغلط ٠

وذلك لانه ان أخذ مجردا ، دون أن يحل محل ، فانه يكون ممتنعا ، ولا ممكنا ٠ وانما يصير ممكنا ، اذا قدر هياة فى جسم ، فان الجسم مهيأ لتبدل هياة ٠ والتبدل ممكن على الجسم ٠

والا فليس للسواد نفس مجردة ، حتى يوصف بامكان أى حتى يوصف بالامكان ٠

وأما الامر الثالث : وهو النفس ، فهى قديمة عند فريق ، ولكن يمكن لها التعلق بالاجسام ، فلا يلزم على هذا ٠

ومن اعتقد وسلم بحدوثه ، فقد رأى أنه منطبع فى المادة ، تابع للمزاج ، مثل كلام جالينوس فى بعض المواضع ٠

فتكون فى مادة ، وامكانها مضاف الى مادتها ٠ هذا القول على حسب مذهب من سلم أنها منطبعة فى المادة(١٠٧) ٠

---

(١٠٦) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٢٠١ ، ص ٢٠٢ ٠

(١٠٧) المصدر السابق ، ص ٢٠٢ ٠

ولكن على مذهب من سلم أنها حادثة ، وليست منطبعة ، فمعناه أن المادة ممكن لها أن يدبرها نفس ناطقة .

وعلى ذلك بكون الامكان السابق على الحدوث ، مضافا الى المادة فانها وان لم تنطبع فيها ، فلها علاقة معها ، اذ هى المدبرة والمستعملة لها ، اذن : يكون الامكان راجعا اليها بهذا (أى بهذه الطريق)(١٠٨)

ولكن ابن رشد يرد على الامام الغزالى بقوله : قلت ما أورده فى هذا الفصل هو كلام صحيح ، وأنت تتبين ذلك من تفهم طبيعة الممكن .

ولكن أبا حامد الغزالى يقول معاندا للحكماء والجواب أن رد الامكان ، والوجوب ، والامتناع الى قضايا عقليه صحيح ، وما ذكروه من أن معنى قضايا (العقل) علمه والعلم يستدعى معلوما .

فيقال لهم معلوم ، كما أن اللونية ، والحيوانية وسائر القضايا الكلية ثابتة فى العقل عندهم .

وهى علوم لا يقال : لا معلوم لها ، ويكن لا وجود لمعلوماتها فى الاعيان . وانما الموجود فى الاعيان جزئيات شخصية ، وهى محسوسة غير معقولة ، ولكنها سبب لان ينتزع (يتنوع) العقل منها الى قضية مجردة عن المادة ، عقلية .

فاذن اللونية قضية مفردة فى العقل .

سوى السوادية ، والبياضية .

ولا يتصور فى الوجود لون ليس بسواد ، ولا ببياض ، ولا غيره من الالوان .

وثبت فى العقل صورة اللونية من غير تفصيل .

ويقال :

هى صورة وجودها فى الاذهان ، لا فى الاعيان .

فان لم يمتنع هذا ، لن يمتنع ما ذكرناه(١٠٩) .

ولكن ابن رشد يرد على قول الامام الغزالى السابق فيقول :

---

(١٠٨) المصدر السابق ، ص ٢٠٢ .
(١٠٩) ابن رشد : تهافت التاهفت ، ص ٢٠٣ .

قلت : هذا كلام سوفسطائى ، وذلك لان الامكان هو كلى ، له جزئيات موجودة خارج الذهن ، كسائر الكليات .

وليس العلم علمـا للمعنى الكلى . ولكنه علما الجزئيات بنحـو كلى يفعـله الذهن فى الجزئيات عندما يجرد منها الطبيعة الواحـدة المشتركة التى انقسمت فى المواد .

فالكلى ليست طبيعته طبيعـة الاشياء التى هو لها كلى .

وهو فى هذا القول غالط ، أى أن ابن رشد هنا يغلط الغـزالى لانه يأخذ طبيعة الامكان ويقول : هى طبيعة الكلى دون أن يكون هناك جزئيات يستند اليها هذا الكلى .

أعنى الامكان الكلى .

والكلى ليس بمعلوم ، بل به تعلم الاشياء .

وهو شيء موجود فى طبيعة الاشياء المعلومة بالقوة(١١٠) .

ولولا ذلك لكان ادراكه للجزئيات ، من جهـة ماهيته كليـات ، ادراكا كاذبا .

وانما كان يكون ذلك كذلك ، لو كانت الطبيعة المعلومة جزئية ، بالذات ، لا بالعرض .

والامر بالعكس .

أعنى أنهـا جزئيـة بالعـرض ، كلية بالذات ، ولذلـك متى لم يدركها العقل من جهة ما هى كلية ، غلط منها وحكم عليها بأحكـام كاذبـة .

فاذا جرد تلك الطبائع التى فى الجزئيات من المواد ، وصيرها كلية، أمكن أن يحكم عليها حكما صادقا ،والا اختلطت عليها الطبائع.

والممكن هو واحد من هذه الطبائع(١١١) .

وأيضا فان قول الفـلاسفة : الكليـات موجودة فى الاذهان لا فى الاعيـان ، انمـا يريدون أنهـا موجـودة بالفعـل ، فى الاذهـان ، لا فى الاعيـان .

---

(١١٠) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٢٠٤ .

(١١١) المصدر السابق ، ص ٢٠٤ ، ص ٢٠٥ .

وليس يريدون انها ليست موجودة أصلا فى الاعيان بل يريدون انها موجودة بالقوة ، غير موجودة بالفعل ، ولو كانت غير موجــودة أصــلا ، لكانت كاذبة ٠

واذا كانت خارج الاذاهن موجودة بالقوة ٠

وكان الممكن خارج النفس بالقوة ٠

فاذن من هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن ٠

ومنها رام أن يغلط لانه شبه الامكان بالكليات ، لكونهما يجتمعان فى الوجود الذى بالقوة(١١٢) ٠

ثم وضع أن الفلاسفة يقولون :

انــه ليس للكليات خارج النفس وجود أصــلا ٠

فأنتــج :

أن الامكان ليس له وجود خارج النفس ٠

فما اقبح هذه المغالطة ، واخبثها ؟ !

ونجد ابن رشد هنا يتهم الامام الغزالى بالغلط والمغالطة وذلك لانه ــ أى الغزالى ــ يشبه الامكان بالكليات وذلك لانهما يجتمعان فى الوجــود بالقــوة(١١٣) ٠

وفى هذا الصدد ، نجد أن أبا حامد يفند أقوال الفلاسفة بقوله : وأما قولهم ــ أى الفــلاسفة ــ لو قــدر عــدم العقــلاء ، أو غفلتهم ، ما كــان الامكــان ينعــدم ٠

فنقول : ولو قــدر عــدمهم ، هل كانت القضــايا الكليــة وهى الاجناس والانواع تنعــدم ؟

فاذا قالوا : نعم ، اذ لا معنى لها الا قضية فى العقول ٠

فكذلك قولنا ، فى الامكان ، ولا فرق بين البابين ٠

وان زعموا : انها تكون باقية فى علم الله تعالى ، فكذا القول

---

(١١٢) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٢٠٥ ٠
(١١٣) المصــدر السابق ، ص ٢٠٦ ٠

فى الامكـان فالالزام واقــع (١١٤) ·

والمقصود اظهار تناقض كلامهم ·

ولكن ابن رشد يتهم الغزالى أيضا هنا بالمغالطة وسخف القــول فيقول ابن رشد لتأييد كلامه ·

قلت : الذى يظهر من هذا القول سخافته ، وتناقضه · وذلك ، أن قالوا ان أقنع ما أمكن فيه ابتناء على مقدمتين :

١ ـ أنه بين أن الامكان : منه جزئى ، خارج النفس(١١٥) ·

وكلى ، وهو معقول تلك الجزئيات ·

فهو قول غــير صحيح ·

وان قالوا : ان طبيعة الجزئيات خارج النفس مــن الممكنات هى طبيعة الكلى الذى فى الذهن · فليس له :

لا طبيعــة الجزئى ·

ولا الـكلى ·

أو تكون طبيعة الجزئى ، هى طبيعة الكلى ·

وهــذا كله سخافات

وكيفما كان فن الكلى له وجود ما ، خار جالنفس(١١٦) ·

ويتابع أبو حامد الغزالى نقده للفلاسفة فى هذه المســألة فيقول : وأما العذر عن الامتناع فانه يضــاف الى المــادة الموصوفة بالشىء ، اذ يمتنع عليــه ضــده ·

فليس كل محـال كذلك

فان وجود شريك لله تعالى محـال ، وليس ثم مادة يضاف اليهــا الامتنـــاع ·

فان زعموا أن معنى استحالة الشريك انفراد الله تعالى بذاته ، وتوحــده ، واجب ·

---

(١١٤) المصــدر السابق ، ص ١٠٦ كذلك ·

(١١٥) المصدر السابق ، ص ٢٠٧ ·

(١١٦) الملاصدر السابق ، ص ٢٠٧ ·

والانفـراد مضـاف اليــه ٠

فنقول لهم : ليس بواجب ، فان العالم موجود معه فليس منفردا٠

فان زعموا ان انفراده عن النظير واجب ٠

ونقيض الواجب ممتنع ٠

وهو اضــافة اليــه ٠

قلنا : معنى انفـراد الله تعـالى عنها (عن العـالم) ، ليس كانفراده عن النظـير ٠

فان انفراده عـن النظبر واجب ٠
وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب(١١٧) ٠

ولكن ابن رشد يرد على الامام الغزالى بالقول بان كلام الغزالى ساقط ، وذلك ان قضـايا العقـل تكون هى حكم للعقـل على طبائع جميع الاشياء خارج النفس والدليل على ذلك نجد أن ابن رشد يقول ، قلت : هذا كله كلام ساقط ، فانه لا شك فى أن قضايا العقل انما هى حكم له ، على طبائع الاشياء خارج النفس ٠

فلو لم يكن خارج النفس لا ممكن ، ولا ممتنع ، لكان قضاء العقل بذلك ، لا قضاء ٠ ولو لم يكن فرق بين العقل والوهـم٠

ووجود النظبر لله سبحانه وتعالى ممتنع الوجود فى الوجود ٠

كما أن وجوده واجب واجب الوجود فى الوجود ٠

فلا معنى لتكثير الكلام فى هذه المسالة(١١٨) ٠

أما الامام الغزالى فيقول ثم ان العذر باطل بالنفوس الحادثة ، فان لها ذواتا مفـردة ٠

وامكانا سابقا على الحدوث ، وليس نم ما يضاف اليه ٠

وقولهم : أن المـادة ممكنة لهـا أن تديرها النفوس ٠

فهذه اضـافة بعيـدة ٠

---

(١١٧) المصدر السابق ، ص ٢٠٧ ، ص ٢٠٨ ٠
(١١٨) المصدر السابق ، ص ٢٠٨ ، ص ٢٠٩ ٠

فان اكتفيتم بهـذا فلا يبعد ان يقال :

معنى دم كان الحادث . ان القادر عليها يمكن فى حقهأن يحدثها.

فتكون اضافة الى الفاعل ، مع أنه ليس منطبعا فيه .

كما أنه باضافة النفس الى البدن المنفعل ، مع أنه لا ينطبع فيه ،

ولا فـرق بين النسبة الى الفاعل والنسبة الى المنفعل اذا لم يكن انطبـاع فى الموضعين(١١٩) .

فابن رشد ردا على هذا الكلام يقول ، قلت : يريد انه يلزمهم ان وضعوا أن الامكان بحدوث النفس غيـر منطبع فى المـادة ، أن يكون الامكان الذى فى القـابل .

كالامـكان الذى فى الفاعل ، لان يصـدر عنه الفعـل ، فيستوى الامكان ، وذلك شىء شنيع .

وذلك أن على هـذا الوضع تأتى النفس كانهـا تدبر البدن من خـارج ، كما يدبر الصانع المصنوع .

فلا تكون النفس هيئة فى البدن ، كما لا يكون الصـانع هيئة فى المصـنوع .

والجواب : انه لا يمتنـع أن يوجـد من الكمالات التى تجـرى مجـرى الهيئات ما يفارق محله . مثل المـلاح فى السفينة ، والصـانع مع الالة التى يفعـل بهـا ، فاذا كان البـدن كالالـة للنفـس ، فهى هيئـة مفـارقة .

وليس الامكان الذى فى المنفعل ، والامكان الذى فى الفاعل .

ولذلك كانت الالات محركة ومتحركة « أى محركة متحركة » .

فمن جهة أنها محركة ، يوجد فيها الامكان الذى فى الفاعل .

ومن جهة أنها متحركة يوجد فيها الامكان الذى فى القابل ، فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع الامكان الذى فى القابل ، هو بعينه الامكان الذى فى الفاعل .

---

(١١٩) المصـدر السـابق ، ص ٢٠٩ .

وأيضا الامكان الذى فى الفاعل عند الفلاسفة ، ليس حكما عقليا فقط ، بل حكم على شىء خارج النفس ٠ فلا منفعة للمعاندة ، بتشبيه أحد الأمكانين بالاخر(١٢٠) ٠

كما أن الامام الغزالي ينكر على الفلاسفة أن يستدعي الإمكان شيئا موجودا ، يضاف اليه ، وهو المادة ، فهو يوجد للقضايا الكلية عند الفلاسفة وجود خارج الذهن ، وذلك فى العقل الفعال ، هذا الوجود خفى لا شك بمعنى آخر ، أن الامام الغزالى ينكر انكارا تاما قول الفلاسفة بالعقل الفعال ، فهو لا يعرف عن الافكار غير ما هو موجود داخل الذهن(١٢١) ٠

فاذا كان الامكان ـ فى نظر الفلاسفة المشائين وبخاصة ابن سينا ـ يعتبر ممكنا وجوديا ، هذا الممكن الوجود لا بد له من موضوع أو مادة قديمة ، الا أنه عند الغزالى ، مجرد فكرة ذهنية لا تقتضى وجودا ، خارجيا تستوجب وجود هذا العالم ٠

واذا كان الامام الغزالى قد ناقش قضية أزلية ، العالم عند الفلاسفة القائلين بأن العالم أزلى لابداية لوجوده ، اذا كان هذا كذلك، فقد ناقش قضية أخرى ترتبط بالقضية الاولى ارتباطا شديدا ، وهى قول الفلاسفة بأن العالم أبدى لا نهاية لاخره ولا يفسد ولا يفنى ٠

وجدير بالذكر أن ما ينسب على الازلية من اعتراضات ، ينسحب بدوره على الابدية ، يقول الغزالى : « وأما مسلكهم الرابع ـ فى الابدية ـ فهو محال ، وذلك لانهم يقولون : اذا عدم العالم بقى امكان وجوده ، اذ الممكن لا ينقلب مستحيلا ، وهو وصف اضافى ، فيفتقر كل حادث بزعمهم الى مادة سابقة ، وكل منعدم فيفتقر الى مادة ينعدم منها ، فالمواد والاصول لا تنعدم ، وانما تنعدم الصور والاعراض الحالة فيها »(١٢٢) ٠

---

(١٢٠) المصدر السابق ، ص ٢١٠ ، ص ٢١١ ٠
(١٢١) كارادى فو : الغزالى ، ص ٦٣ ـ ص ٦٦ ٠
(١٢٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ١٢٣ ٠
وحمودة غرابة : ابن سينا الدين والفلسفة ، ص ١٤٧ ـ ص ١٥٠٠
وابن سينا هنا يتابع أرسطو متابعة تامة ٠

وبالاضافة الى ذلك ، فان الامام الغزالى يهدم أصلا من أصول الفلاسفة المشائين وهو (أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، وأن العالم بجملته ليس صادرا عن الله تعالى بغير واسطة) ٠

ونجد أن الامام الغزالى يرد على ذلك بان فكرة الوسائط التى يقول بها الفلاسفة - يقصد الفارابى وابن سينا - ما هى الا تحكمات ، وظلمات فوق ظلمات ، لو حكاها الانسان عن مناه رآه ، لاستدل على سوء مزاجه ، أو لو أورد جنسه فى النقهيات التى قصارى المطالب فيها تخمينات ، لقيل أنه ترهات ، لا تفيد غلبات الظنون ٠

ويتساءل الغزالى : هل كون المعلول الاول ممكن الوجود غير وجوده أم غيره ؟ !

ويجيب على ذلك بالقول : فانه ان كان عين وجوده ، لم تنشأ عنه كثرة ، وان كان غيره ، فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود ، وهو مع ذلك واجب الوجود(١٢٣) ٠

فنجد ان الامام الغزالى هنا كذلك يثبت تناقض الفلاسفة فى أقوالهم ، فاذا كانوا يقونون بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، فكيف اذن صدر عن العقل الاول كثرة ؟ !

ويتابع الغزالى نقده للفلاسفة ساخرا من أقوالهم ، فيقول : اذا كنتم تقولون أن الموجود الاول قد صدر عنه عقل ونفس وفلك ، فما الفرق بين هذا القول وبين أن يقال أن الانسان ممكن الوجود ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل صانعه ، فيلزم أن يصدر عنه عقل ونفس وفلك ؟!

واذا قيل هذا القول فى انسان سخر منه ؛ وكذلك ينبغى أن يسخر منه اذا قيل فى غيره ، حيث أن امكان الوجود لا يختلف اذا اختلفت الممكنات(١٢٤) ٠

(ب) راى الامام الغزالى الاخير فى هذه المسالة :

واذا كان الامام الغزالى ، قد نقد الفلاسفة القائلين بقدم العالم

---

(١٢٣) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ١٤٤ ٠
(١٢٤) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ١٥٠ ، ص ١٥١ ٠

على هـذه الصورة ـ اذن بقى لنا أن نتسـاءل ـ ما هى حقيقـة رأى الغزالى فى خلق العـالم ؟

الغزالى من القائلين بحدوث العالم ، والعالم عند الغزالى هو كل ما سوى الله سبحانه وتعالى ، وأنه ينظر الى العالم من حيث أنه صنع الله سبحـانه وتعـالى ، وليـس من حيـث أنه عـالم وجسـم ومـاء وأرض(١٢٥) ٠

كما أن الامام الغزالى ، فى تدليله على حدوث العالم ، يعتمـد ليس فقط العقلية البرهانية ٠ بل يعتمد أكثر ما يعتمد على الادلة النقلية كذلك ، مثل الآيات القرآنية ، التى تدل على حدوث العالم(١٢٦) ٠

هذا هو موقف الامام الغزالى من الفلاسفة الذين يقولون بقـدم العـالم ، واثبـات ما فى آرائهم من تناقض ، ومدى ما فى هـذه الاراء من أفكار لا تلائم الاسس والبنـايات التى بنوا عليهـا أقوالهم بصـدد هـذا الموضـوع ٠

ولكن ، هنـاك حقيقـة يجب أن نقـررها هنا ، وهى أن الامام الغـزالى حينما عـرض لاراء الفلاسفة القائلين بقدم العالم ، ونقدهم فيها ، لم يظهر لنا الجانب الاخـر لهؤلاء الفـلاسفة ، والذى يخـالف القـول بقـدم العـالم ٠

فليس كل فلاسفـة الاسلام يقولون بقـدم العـالم ، فقـد سبق أن أوضحنا أن الكندى وهو من أوائل فلاسفة الاسلام فى الشرق العربى ،من القائلين ، بصراحة وبكل وضوح ، أن العالم حادث ٠

فكان من الواجب على الامام الغزالى ـ فيما نرى ـ أن يعـرض للجانب المقـابل ، وذلك حتى يكتمل نقده للفـلاسفة ، ويصبح هـذا النقد ، على أساس منهجى سليم ٠

كذلك كان الواجب على الامام الغـزالى ، أن يفـرق بين موقف الفلاسفة ٠ القائلين بقـدم العالم ، وأنه مخلوق ، وموقف الدهـريين

---

(١٢٥) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٣ ، طبعة القـاهرة سنة ١٣٢٠ ٠

(١٢٦) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ٩ ـ ص ١٨ ٠

أو الملاحدة ، الذين لا يعترفون بارادة الله سبحانه وتعالى(١٢٧) ٠

أقول قولى هذا احقاقا للحق ، وليس معنى ذلك أننى أوافق على القول بقدم العالم ، بل من عرض للجانب المظلم عند الفلاسفة ، وجب عليه أن يعرض للجانب المضىء عندهم ٠

ولذلك لم يسلم الامام الغزالى من نقد ابن رشد له ، فابن رشد من القائلين بقدم العالم ، ولكن ابن رشد عندما دافع عن الفلاسفة فى كتابه (تهافت التهافت) ، لم يدافع عنهم فى كل الاراء التى قالوا بها ، بل دافع عنهم فى الاراء الوجيهة لهم فقط ٠

ولهذا فسوف نفرد لهذا الموضوع فصلا خاصا به ، وهو الفصل الثالث من هذا الكتاب ، تحت عنوان : رأى الفلاسفة اللاحقين للامام الغزالى فى هذه المسألة ٠ وقد كان تركيزنا على الفيلسوف المغربى ابن رشد ، وبخاصة فى كتابه (تهافت التهافت) ، وهو الكتاب الذى رد فيه على الامام الغزالى فى المسائل التى كفر فيها الفلاسفة ، ومن هذه المسائل قول الفلاسفة بقدم العالم ٠

ولكن على أية حال ، فقد كان الامام الغزالى ، بنقده هذا للفلاسفة ، ممثلا لتيار نقدى فلسفى ، وقد مهد بذلك للفلاسفة الذين جاءوا بعده ، مثل أبو البركات البغدادى ، وفخر الدين الرازى ، وغيرهم من الفلاسفة الذين أسهموا اسهاما كبيرا فى نقد الفلاسفة المشائين ، ويرجع الفضل فى ذلك الى الامام أبو حامد الغزالى الذى وضع اللبنة الاولى فى هذا الصدد ٠

---

(١٢٧) الدهريون هم الملاحدة الذين يكرون الخلق والخالق ، يقول الله تعالى بلسان الكفار : « وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون » ٠

(سورة الجاثية : اية ٢٤) ٠

أنظر : ديبور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام (الترجمة العربية) للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ص ١٥ ، القاهرة : ١٩٧٥ م ٠

وابن حزم : الاصول والفروع ، تحقيق أ٠ د٠ عاطف العراقى وآخرون ، هامش ص ٣٣ ، القاهرة ، سنة ١٩٧٨ م ٠

الفصـل الثالث

رد ابن رشـد على الامام الغـزالى

تفنيـد كلام الامام الغـزالى

وتفنيـد رأى الفلاسفة فى هذه المسـألة

تفنيد كلام الامام الغـزالى والفلاسفة

فاذا كان الغزالى فى كتابه تهافت الفلاسفة يقول :

المسألة الاولى فى ابطال قولهم بقدم العالم ٠

وهذا الفن من الادلة ، هو ثلاثة :

الدليـل الاول

قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا ، لان اذا فرضـنا القديم ، ولم يصـدر من العالم ، مثلا ، فانما لم يصـدر لانه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكنا عنه امكانا حرفا ٠

فاذا حدث بعد ذلك ، اما أن يتجدد مرجح ، أو لم يتجدد ٠

فان لم يتجـدد مرجح انتقل الـكلام انى ذلك المرجح لم رجح الان ٠ ولم يرجع قبل ؟ فاما أن يمر الى غير نهاية ، أو ينتهى الامـر الى مرجح لم يزل مرجحا ٠

ولذلك نرى أن ابن رشد يحكم على البرهان الذى سـاقه الامـام الغزالى على لسان الفلاسفة ، بأنه لا يوصل الى اليقين ، فيقول :

١ ـ قلت : هذا القول هو قول فى أعلى مراتب الجدل ، وليس هو واصـلا موصـل البرهان ؟ لان مقـدماته هى عـامة ـ أى ليست محمولاتها صفات ذاتية لموضوعاتها ـ والعامة قريبة من المشتركة ٠

ومقدمات البراهين هى من الامور الجوهرية المناسبة ٠

وذلك أن اسم الممكن يقال ـ باشتراك ـ على :

الممكن الاكـثرى ٠

والممكن الاقـــل ٠

والذى على التسـاوى ٠

وليس ظهور الحاجة فيه الى المرجح على التساوى ٠

وذلك أن الممكن الاكثرى قد يظن به أنه يترجح من ذاته ، لا من مرجح خارج عنه ، بخلاف الممكن على التساوى ٠

وذلك لان الممكن الاكثرى قد يظن به انه يترجح من ذاته ، لا من مرجح خارج عنه ، بخلاف الممكن على التساوى(١) ٠

والامكان أيضـا :

منه ما هو فى الفاعل ، وهو امكان الفعل ٠

ومنه ما هو من المنفعل ، وهو امكان القبول ٠

وليس ظهور ٠ الحاجة فيها الى المرجح على التساوى ـ وفى نسخه « على السـواء » ـ وذلـك أن الامـكان الذى فى المنفعـل ، مشـهور حاجته الى المرجح من خارج ، لانه يدرك حسا فى الامـور الصناعية ، وكثير من الامور الطبيعية ، وقد يلحق فيه شك فى الامور الطبيعيـة ، لان أكثر الامـور الطبيعيـة مبـدأ تغـيرها منهـا ، ولذلك يظن فى كثـير منهـا :

أن المحرك هو المتحرك ٠

وانه ليس معروفا بنفسه أن كل متحرك فله محرك ٠

وانه ليس ههنا شىء يحرك ذاته ٠

فان هذا كله يحتاج الى بيان ، ولذلك فحص عند القدماء ٠

وأما الامكان الذى فى الفاعل ، فقد يظن فى كثير منه انه لا يحتاج فى خروجه الى الفعل ، الى المرجح من خارج ، لان انتقال الفاعل من أن لا يفعـل ، الى أن يفعل ، قـد يظن فى كثير منـه أنه ليس تغـيرا يحتـاج الى مغـير ٠

مثل انتقال المهندس من أن لا يهندس الى أن يهندس ٠

وانتقال المعلم من أن لا يعلم ، الى أن يعلم(٢) ٠

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٦٤ ، ٦٥ ٠
للدكتور سليمان دنيا ٠ القسم الاول ـ دار المعارف ، القاهرة ٠

(٢) تهافت التهافت : لابن رشد : الدكتور سليمان دنيا ـ القسم الاول ـ دار المعارف ـ ص ٦٥ ٠

والتغير أيضا الذى يقال : انه يحتاج الى مغير :

منـه ما هو فى الجـوهر ·

ومنه ما هو فى الكيف ·

ومنه ما هو فى الكم ·

ومنه ما هو فى الاين ·

والقديم أيضا يقال على ما هو قديم بذاته ·

وعلى ما هو قـديم بغـيره ·

عند كثير من النـاس ·

والتغـيرات :

منها ما يجوز عنـد قـوم على القـديم ، مثل جواز كون الارادة الحادثة على القديم عند الكرامية ، وجواز الكون والفساد على المـادة الاولى عند القدماء ، وهى قديمة ·

وكذلك المعقولات على العقل الذى بالقوة ، وهو قديم عند أكثرهم ومنها ما لا يجوز ، وخاصـة عند بعض القـدماء دون بعض وكذلـك الفاعل أيضـا :

منه ما يفعـل بارادة ·

ومنـه ما يفعـل بطبيعـة ·

وليس الامر فى كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحدا ، اعنى فى الحاجة الى المرجح(٣) ·

وجعل هـذه فى القسمة فى الفاعلين حاصرة ، أو يؤدى البرهـان الى فاعـل لا يشـبه الفاعـل بالطبيعـة ، ولا الذى بالارادة ، الذى فى الشـاهد ·

هذه كلها هى مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منهـا الى ان تفرد بالفحص عنها ، وعما قاله القدماء فيها ·

---

(٣) تهافت التهافت : ص ١٦ ·

وأخذ المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة ، هو موضع مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة .

والغلط فى واحد من هذه المبادىء هو سبب لغلط عظيم فى اجراء الفحص عن الموجودات(٤) .

٢ ـ قال أبو حامد : الاعتراض من وجهين :

أحدهما : أن يقال ، بم تنكرون على من يقول : ان العالم حدث بارادة قديمة ، اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، وان يستمر العدم الى الغاية التى استمر اليها ، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ .

وأن الوجود قبله لم يكن مرادا ، فلم يحدث لذلك .

وأنه فى وقته الذى حدث فيه ، مراد بالارادة القديمة ، فحدث ، فى المانع لهذا الاعتقاد ؟ وما المحيل له ؟

٢ ـ قلت : هذا قول سفسطائى ، وذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخى فعل المفعول ، عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل ، اذا كان الفاعل فاعلا مختارا .

قال بجواز تراخيه عن ارادة الفاعل .

وتراخى المفعول عن ارادة الفاعل ، جائز ..

وأما تراخيه عن فعل الفاعل له ، فغير جائز .

وكذلك تراخى الفعل عن العزم على الفعل فى الفاعل المريد .

فالشك : باق بعينه .

وانما كان يجب أن يلقاه بأحد أمرين :

اما بأن فعل الفاعل ليس يوجب فى الفاعل تغيرا ، فيجب أن يكون له مغير من خارج(٥) .

---

(٤) سليمان دنيا · تهافت التهافت لابن رشد ـ ط ـ دار المعارف القاهرة ص ٦٦ ، ٦٧ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٦٧ ، ٦٨ .

أو أن من التغيرات ما يكون من ذات المتغير ، من غير حاجة الى مغير يلحقه منه ، وأن من التغـيرات ما يجـوز أن يلحق القـديم من غـير مغـير ·

وذلك أن الذى يتمسك به الخصوم ههنا هو شيئان – أو سببان :

أحدهما : أن فعل الفاعل يلزمه التغير ، وأن كل تغير فله مغير ·

والاصل الثانى : أن القـديم لا يتغـير بضرب من ضروب التغير · وهـذا كله عسير البيان ·

والذى لا مخلص للاشعرية منه ، هو انزال فاعل أول ، أو انزال فصـل له أول ، لانه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون فى وقت الفعل ، هى بعينها حالته ، فى وقت عدم الفعل ·

فهنـاك – لابد – من حالة متجـددة ، أو نسبة لم تكن ، وذلك ضـرورى ·

اما فى الفـاعل ·

أو فى المفعـول ·

أو فى كليهمـا ·

واذا كان ذلك كذلك ، فتلك الحال المتجددة ، اذا أوجبنا أن لكل حال متجددة ، فاعلا ، لابد أن يكون الفاعل لها : اما فاعلا آخر ، فلا يكون ذلك الفاعل هو الاول ، ولا يكون مكتفيا بفعله ، بنفسـه ، بل بغـيره(٦) ·

واما أن لا يكون الفاعل لتلك الحال التى هى شرط فى فعـله ، هونفسه ، فلايكون ذلك الفعل الذى رفض ، صادرا عنه أو لا ، بل يكون فعله لتلك الحال التى هى شرط فى المفعول قبل فعل – أو قبل فعله – المفعـول ·

وهذا لازم كما ترى ضرورة ، الا أن يجوز مجوز أن من الاحوال الحادثة فى الفاعلين ، ما لا يحتاج الى محدث ، وهذا بعيد الا على من يجوز أن ههنا أشياء تحـدث من تلقائها ، وهو قول الاوئل من القدماء

---

(٦) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٦٨ ، ص ٦٩ ·

الذين أنكروا الفاعل ، وهو قول بين السقوط - وفى نسخة « سقوطه » - بنفسه .

وهذا الاعتراض من الاختلال - وفى نسخة - « الاختلاف » - أن قولنا :

ارادة أزلية .

وارادة حادثة .

معقولة باشتراك الاسم ، بل متضادة ، فان الارادة التى فى - وفى نسخة - « التى هى فى » - الشاهد ، هى قوة فيها - وفى نسخة « بها » -

امكان فعل أحد المتقابلين على السواء .

وامكان قبوله - وفى نسخة « قبولهما » - لمرادين على السواء ، بعد(٧) .

فان الارادة هى شوق الفاعل الى فعل ، اذا فعله كف - وفى نسخة « فات عنه » - الشوق ، وحصل المراد .

وهذا الشوق والفعل ، هو متعلق بالمتقابلين على السواء .

فاذا قيل - وفى نسخة « قام » - هنا مزيد(٨) وأحد المتقابلين فيه أزلى ، ارتفع حد الارادة بنقل طبيعتها من الامكان الى الوجوب.

واذا قيل : ارادة أزلية ، لم ترتفع الارادة بحضور - وفى نسخة - « بحصول » - المراد .

واذا كانت لا أول لها - وفى نسخة - « واذا كانت أول لها » - لم يتحدد - وفى نسخة - « لم يتجدد » - منها وقت من وقت - وفى نسخة بدون عبارة « من وقت » - لحصول المراد .

ولا - وفى نسخة « الا » - تعين - وفى نسخة « يتعين » وفى أخرى « تتغير » - الا أن نقول : انه يؤدى البرهان الى وجود فاعل بقوة - وفى نسخة « لقوة » - ليست هى لا ارادية - وفى نسخة -

---

(٧) المصدر السابق ص ٧٠ .

(٨) كذا فى الاصل ولعله محرف عن (مراد) .

« لا ارادة » ـ ولا طبيعية ـ وفى نسخة « ولا طبيعة » ـ ولكن سماها ـ وفى نسخة ـ « يسميها » ـ الشرع ارادة ٠

كما أدى البرهان الى أشياء هى متوسطة بين أشياء يظن بها ـ وفى نسخة بدون عبارة « بها » ـ فى بادىء الامر أنها متقابلة ، وليست متقابلة ، مثل قولنا : موجود ، لا داخل العالم ، ولا خارجه(٩) ٠

٣ ـ قال ابو حامد مجاوبا عن الفلاسفة :

فان قيل : هذا محال بين الاحالة ، لان الحادث موجب ومسبب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط ايجابية وأسبابه واركانه ، حتى لم يبق شىء منتظر البتة ، ثم يتأخر الموجب ٠

بل وجود الموجب بتمام شروطه ، ضرورى ٠ وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب ، بل موجب ٠

فقبل وجود العالم ٠

كان ، المريد موجودا ٠

والارادة موجودة ٠

ونسبتها الى المراد موجودة ٠

ولم يتجدد مريد ٠

ولم يتجدد ارادة ٠

ولا تجدد للارادة نسبة لم تكن قبل ٠

فان كل ذلك تغير ٠

فكيف تجدد المراد ؟ وما المانع من التجدد قبل ذلك ؟ وحال التجدد لم يتحيز عن حال عدم التجدد ٠

فى شىء من الاشياء ٠

ولا فى أمر من الامور ٠

ولا فى حال من الاحوال ٠

---

(٩) المصدر السابق ص ٧٠ ، ص ٧١ ٠

ولا فى نسبة من النسب(١٠) ٠

بل الامور كما كانت بعينها ، ثم لم يكن وجود المراد ٠

وبقيت بعينها كما كانت ، فوجد المراد ٠

ما هذا الا غاية الاحالة ٠

(٣) قلت : وهـذا بين غاية البيان ، الا عند من ينكر احـدى المقدمات التى وصفناها وما قبل ٠

لكن أبو حامد انتقل من هذا البيان الى مثال وضعى ، فشوش به هذا الجواب عن الفلاسفة ، وهذا هو قونه :

(٤) قال أبو حامد :

وليس استحـالة هـذا الجنـس فى الموجب والموجـب الضرورى الذاتى ، بـل وفى العـرفى والوضعى ، فان الرجـل لو تلفـظ بطـلاق زوجته ، ولم تحصل البينونة فى الحال ، لم يتصور أن تحصل بعده ، لانه جعل اللفظ علة للحكم ، بالوضع والاصـطلاح ، فلم يعقـل تأخـر المعلول ، الا أن يطلق الطلاق بمجىء الغد ، أو بدخول الدار ، فلا يقع فى الحال ، ولكن يقع عند مجىء الغد ، وعند دخول الدار (١١) ٠

فان جعله علة بالاضافة الى شىء منتظر ، فلما لم يكن حاضرا فى الوقت ، وهو الغد ودخول الدار ، توقف حصول الموجب ، على حضور ما ليس بحاضر ، فما حصل الموجب الا وقد تجدد أمر ، وهو الدخول أو حضور الغد ، حتى لو أراد مريد أن يؤخر الموجب عن اللفظ ، غير منوط بحصول ما ليس بحاصل ، لم يعقل ، مع أنه الواضع بذاته ، المختار فى تفصيل الوضـع ، فاذا لم يمكنا وضـع هـذا بشهوتنا ، ولم نعقله ، فكيف نعقله ، فى الايجابيات الذاتية العقلية الضرورية ؟(١٢)

وأما فى العادات ، فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصـد ، مع وجود القصد اليه ، الا لمانع ٠

---

(١٠) المصـدر السابق ، ص ٧١ ، ٧٢ ٠

(١١) المصدر السابق ص ٧٢ ٠

(١٢) المصدر السابق ص ٧٣ ٠

فان تحقق القصد ، والقدرة ، وارتفعت الموانع ، لم يعقل تأخر المقصود اليه . وانما يتصور ذلك فى العزم ، لان العزم غير كاف فى وجود الفعل ، بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ، ما لم يتجدد قصد هو انبعاث فى الانسان ، متجدد حال انفعل .

فان كانت الارادة القديمة فى حكم قصدنا الى الفعل ، فلا يتصور تأخر المقصود الا لمانع .

ولا يتصور تقدم القصد ، اذ لا يعقل قصد فى اليوم ، الى قيام فى الغد ، الا بطريق العزم .

وان كانت الارادة القديمة فى حكم عزمنا فليس ذلك كافيا فى وقوع المعزوم عليه ، بل لا بد من تجدد انبعاث قصدى عند الايجاد ، وفيه قول بتغير القديم .

ثم يبقى عين الاشكال فى أن ذلك الانبعاث ، أو القصد ، أو الارادة ، أو ما شئت أن تسميه ، لم حدث الان ولم يحدث قبل ؟

فاما أن يبقى حادث بلا سبب .

أو يتسلسل الى غير نهاية .

ورجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام شروطه ، ولم يبق أن ننتظر ، ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد فى مدة لا يرتقى الوهم الى أولها ، بل آلاف السنين لا تنقص شيئا منها ، ثم انقلب الموجب بغتة ووقع ، من غير أمر تجدد ، وشرط تحقق ، وهذا محال(١٣) .

(٤) قلت : هذا المثال الوضعى من الطلاق أوهم أنه يؤكد به حجة الفلاسفة . وهو يوهنها ، لان الاشعرية أن تقول ـ وفى نسخة « لان الاشعرية لها أن تقول » ـ أنه كما تأخر وقوع الطلاق عن اللفظ ، الى وقت حصول الشرط ، من دخول الدار أو غير ذلك ، كذلك تأخر وقوع العالم عن ايجاد البارى سبحانه اياه ، الى وقت حصول الشرط الذى تعلق به ، وهو الوقت الذى تعلق به ، وهو الوقت الذى قصد فيه وجوده .

---

(١٣) المصدر السابق ، ص ٧٣ .

لكن ليس الامر فى الوضعيات ، كالامر فى العقليات ، ومن شبه الوضع بالعقل ، من أهل الظاهر ، قال لا يلزم هذا الطلاق ، ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطليق المطلق ، لانه ـ وفى نسخة « لا لانه » ـ يكون طلاقا وقع من غير أن يقترن به فعل المطلق .

ولا نسبة للمعقول ، من المطبوع فى ذلك المفهوم الى ـ وفى نسخة « من » الموضوع المصطلح عليه .

(٥) قال أبو حامد مجاوبا عن الاشعرية :

والجواب أن يقال : استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شىء ، أى شىء كان ، تعرفونه بضرورة العقل ، أو نظره ؟

وعلى لغتكم فى المنطق . أتعرفون الالتقاء بين هذين الحدين ، بحد أوسط ، أو من غير حد أوسط ؟

فان ادعيتم فى المنطق : أتعرفون الالتقاء بين هذين الحدين ، بحد أوسط ، أو من غير حد أوسط ؟

فان ادعيتم حدا أوسط وهو الطريق النظرى فلا بد من اظهاره .

وان ادعيتم حدا أوسط وهو الطريق النظرى فلا بد من اظهاره .

وان ادعيتم معرفة ذلك ضرورة ، فكيف لم يشارككم فى معرفته مخالفوكم ، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة لا يحصرها بلد ، ولا يحصيها عدد ، ولا شك فى أنهم لا يكابرون العقول عنادا مع المعرفة(١٤) .

فلا بد من اقامة برهان على شرط ، المنطق ، يدل على استحالة ذلك ، اذ ليس فى جميع ما ذكروه الا :

الاستبعاد ،

والتمثيل بعزمنا وارادتنا ، وهو فاسد .

فلا تضاهى الارادة القديمة ، القصور الحادثة .

---

(١٤) ابن رشد : تهافت التهافت ـ القسم الاول ، ص ٧٤ .
للدكتور سليمان دنيا ـ دار المعارف ـ القاهرة . ط ثالثة سنة ١٩٦٨ م .

وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفى من غير برهان(١٥) ٠

ولما شعر أبو حامد الغزالى أن هذه الاقاويل كلها انما تفيد شكوكا وحيرة ، عند من لم يقدر على حلها ، وهو من فعل الاشرار السوفسطائيين ، قال : فان قيل : فقد عولتهم فى جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكالات بالاشكالات ، ولم يخل ما أوردتموه فى جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكالات ٠

قلنا : المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة ، وينحل الاشكال فى تقدير المعارضة والمطالبة ٠

ونحن لم نلتزم فى هذا الكتاب الا تكدير مذهبهم والتغيير فى وجود أدلتهم بما يبين تهافتهم ٠

ولم نتطرق للذب عن مذهب معين ، فلذلك لا نخرج عن مقصود الكتاب ، ولا نستقصى القول فى الادلة الدالة على الحدوث ، اذ عرضنا ابطال دعواهم معرفة القدم ٠

وأما اثبات المذهب الحق فسنضع (نصنف) فيه كتابا ، بعد الفراغ من هذا ان ساعد التوفيق ، ان شاء الله تعالى ٠

وهذا الكتاب ، يقول الامام الغزالى ، اننا سنسميه (قواعد العقائد)(١٦) ٠

ونعتنى فيه بالاثبات ، كما اعتنينا فى هذا الكتاب بالهدم ، والله أعلم(١٧) ٠

ويرد ابن رشد على الغزالى بالقول ، قلت : أما مقابلة الاشكالات بالاشكالات ، فليس تقتضى هدفا ، وانما تقتضى حيرة وشكوكا ، عند من عارض اشكالا باشكال ، ولم يبن (بتحققه) عنده أحد الاشكالين وبطلان الاشكال الذى يقابله ٠

وأكثر الاقاويل التى عاندهم بها هذا الرجل ، هى شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض ، وتشبيه المختلفات منها بعضها ببعض ٠

---

(١٥) المصدر السابق ، ص ٧٥ ٠
(١٦) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٢١١ ، ص ٢١٢ ٠
(١٧) المصدر السابق ، ص ٢١٢ ٠

وتلك معاندة عير تامة ٠

والمعاندة التامة انما هى التى تقتضى ابطال مذهبهم بحسب الامر فى نفسه ، لا بحسب قول القائل به ٠ مثل أقواله ، انل يمكن لخصومهم أن يدعو أن الامكان حكم ذهنى مثل دعواهم ذلك فى الكلى ، فانه لو سلم صحة الشبه بينهما لم يلزم عن ذلك ابطال كون الامكان قضية مستندة الى الوجود(١٨) ٠

وانما كان يلزم عنه أحد الامرين :

اما ابطال كون الكلى فى الذهن فقط :

واما كون الامكان فى الذهن فقط :

وقد كان واجبا عليه أن يبتدىء بتقرير الحق قبل أن يبتدىء بما يوجب حيرة الناظرين ، وتشككهم ٠ لئلا يموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب ٠ أو يموت هو قبل وضعه ٠

وهذا الكتاب لم يصل الينا بعد ٠

ولعله لم يؤلفه(١٩) ٠

وجدير بالذكر أن نقول أن ابن رشد يشك فى كتاب الامام الغزالى وهو (قواعد العقائد) بأنه لم يؤلفه ولكن هذا الشك من جانب ابن رشد ليس فى مكانه ، وذلك لان الامام الغزالى قد الف هذا الكتاب، وهو باب من أبواب كتاب (الاحياء)التى طبقت وبلغت شهرته آفاق العالم ٠

ونجد أن ابن رشد يتابع رده على الامام الغزالى فى هذه الاشكالات فيرى أن الامام الغزالى يقول أنه ليس يقصد فى هذا الكتاب نصرة مذهب مخصوص ، انما قاله لئلا يظن به أنه يقصد نصرة مذهب الاشعرية ، التى ينتمى اليها ٠

والظاهر من الكتب المنسوبة اليه أنه يرجع فى العلوم الالهية الى مذهب الفلاسفة ومن ابينها (أثبتها) فى ذلك ، وأصحها ثبوتا له ، كتابه المسمى (مشكاة الانوار)(٢٠) ٠

---

(١٨) المصدر السابق ، ص ٢١٢ ٠
(١٩) المصدر السابق ، ص ٢١٣ ٠
(٢٠) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٢١٣ ٠

تابـع : قـدم العالـم وحدوثه بين الفلاسفة والامام الغـزالى

٥ ـ قلت : هذا القول هو من الاقاويل الركيكة الاقناع ، وذلك أن حاصله ، هو أنه اذا ادعى مدح أن وجود فاعل بجميع شروطه ، لايمكن أن يتأخر عنه مفعوله ، فلا يخلو أن يدعى معرفة ذلك ٠

اما بقياس ٠

واما أنه من المعارف الاوليـة ٠

فان ادعى ذلك بقياس ، وجب عليه أن يأتى به ، ولا قياس هنا لك٠

وان ادعى أن ذلك مدرك بمعـرفة أوليـة ، وجب أن يعترف به جميـع الناس ، خصومهم وغيره ، وهـذا ليس بصحيح ، لانه شرط المعـروف بنفسه أن يعترف به جميـع الناس ، لان ذلك ليس أكثر من كونه مشهورا ، كما أنه ليس يلزم فيما كان مشهورا أن يكون معـروفا بنفســه(٢١) ٠

٦ ـ ثم قال كالمجاوب عن الاشعرية ـ وفى نسخة «عن الفلاسفة» ـ فان قيل نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه ، من غير موجب ٠

ويجوز ذلك مكابر لضرورة العقل ٠

قلنا : وما الفصـل بينكم ، وبين خصـومكم ، اذا ـ وفى نسخـة « اذا » ـ قالوا لكم : ان بالضرورة نعلم احالة قول من يقول ان ذاتا واحـدة عالمـة بجميـع الكليـات ـ وفى نسـخة « الكائنـات » ـ من غير أن يوجب ذلك كثرة فى ذاته ـ وفى نسخـة بدون عبـارة « فى ذاته » ـ ومن غير أن يكون العلم يتعدد ـ وفى نسخة « مع تعـدد » ـ المعـلوم ٠

وهذا مذهبكم فى حق الله تعالى ، وهو بالنسبة الينا والى علومنا فى غاية الاحالة ، ولكن تقولون : لا يقاس العلم القديم بالحادث ٠

---

(٢١) المصـدر نفسه ، ص ٧٥ ٠

وطائفة منكم استفسروا احالة هذا ، ففالوا : ان الله تعالى لايعلم الا نفسه ، فهو العاقل ، وهو العقل ، وهو المعقول ، والكل واحد .

فلو ــ وفى نسخة « فان » ــ قال قائل : اتحاد العقل والعاقل والمعقول ، معلوم الاستحالة بالضرورة ، اذ تقدير صانع للعالم ــ وفى نسخة « للعالم » ــ لا يعلم صنعه ، محال بالضرورة والقديم اذا لم يعلم الا نفسه ، تعالى عند قولهم ــ وفى نسخة «قولكم» ــ وعند قول جميع الزائفين علوا كثيرا ، لم يكن يعلم صنعته البتة(٢٢) .

٦ ــ قلت : حاصل هذا القول أنهم لم يدعوا لتجويز خلاف ما أظهروا ، من ضرورة ، امتناع تراضى المفعول عن فعله مجانا ، وبغير قياس أداهم اليه ، بل ادعوا ذلك من قبل البرهان . الذى أدى ادعائهم الى حدوث العالم .

كما لم تدع الفلاسفة رد الضرورة المعروفة فى تعدد العلم والمعلوم، الى اتحادهما فى حق البارى سبحانه الا من قبل برهان زعموا أنه أداهم الى ذلك فى حق القديم(٢٣) .

وأكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة رد الضرورة فى أن الصانع يعرف ــ وفى نسخة « يعرف ذاته » ، وفى أخرى « لا يعرف » ــ ولان مصنوعة ، اذ قال الله تعالى : انه لا يعرف الا ذاته .

فان كان من المعروف بنفسه اليقينى تعدد العلم والمعلوم ، فنحن نقطع أنه لا برهان عند الفلاسفة على اتحادهما فى حق البارى سبحانه.

وأما ان كان القول بتعدد العلم والمعلوم ظنيا أو ظنا ، فيمكن أن يكون على اتحادهما عند الفلاسفة برهان .

وكذلك اذا كان من المعروف بنفسه أنه لا يتأخر مفعول الفاعل عن فعله ، ويدعى رده الاشعرية من قبل أن عندهم فى ذلك برهانا ، فنحن نعلم على القطع أنه ليس عندهم فى ذلك برهان .

وهذا وأمثاله اذا وقع فيه الخلاف ، فانما رجع فيه الى اعتباره ، بالنظرة الفائقة التى لم تنشأ على رأى ولا هوى اذا سبرته بالعلامات

---

(٢٢) المصدر السابق ، ص ٧٦ .
(٢٣) المصدر السابق ، ص ٧٦ .

والشروط التى فرق بها بين اليقين والمظنون ـ فى كتب المنطق(٢٤) ٠

٧ ـ بل لا نتجاوز الزامات هذه المسألة ، فنقول لهم :

بم تنكرون على خصومكم اذا قالوا : قدم العالم محال لانه يؤدى الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر لاحادها ، مع أن لها سدسا ، وربعا ، ونصفا ٠ ٠ ٠ الى قوله فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر ، كما سنصفه بعد ٠

٧ ـ وهذا أيضا معارضة سفسطائية ، فان حاصلها هو أنه كما أنكم تعجزون عن نقض دليلنا ، فى أن العالم محدث ، وهو أنه لو كان غير محدث لكانت دورات لا شفع ولا وتر ٠

كذلك نعجز عن نقضه قولكم ـ وفى نسخة « قولهم » ـ انه اذا كان فاعل لم يزل مستوفيا شروط الفعل ، انه لا يتأخر عنه مفعوله ٠

وهذا القول غايته هو اثبات الشك ، وتقريره ، وهو أحد أغراض السوفسطائيين(٢٥) ٠

٨ ـ قال أبو حامد :

فنقول : بم تنكرون على خصومكم اذا قالوا قدم العالم محال ، لانه يؤدى الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ، ولا حصر لاحادها مع أن لها سدسا ، وربعا ، ونصفا ٠

فان فلك الشمس يدور فى سنة ٠

وفلك زحل فى ثلاثين سنة ٠

فتكون أدوار ـ وفى نسخة « دورة » ـ زحل ، ثلث عشر دورة ٠ وفى نسخة « أدوار » ـ الشمس ٠

ثم انه ، انه لا نهاية لاعداد دورات زحل ، لا نهاية لاعداد دورات الشمس ، مع أنه ثلث عشرة ٠

٨ ـ قلت : حاصل هذا القول أنه اذا وهمت حركتان ذواتا ـ وفى نسخة « ذاتا » ـ أدوار بين طرفى زمان واحد ، ثم توحد ـ وفى نسخة

---

(٢٤) المصدر نفسه ، ص ٧٧ ٠
(٢٥) المصدر نفسه ، ص ٧٩ ٠

« جزء » ـ محصور من كل واحد منهما بين طرفى زمان واحد ، فان نسبة الجزء من الجزء ، هى نسبة الكل من الكل .

وأما اذا لم يكن بين الحركتين نسبة الكون كل واحد منهما بالقوة ، أى لا مبدأ لها ولا نهاية ، وكانت هنالك نسبة بين الاجزاء ، لكون كل واحد منهما بالفعل ، فليس يلزم أن يتبع الكل الى الكل نسبة الجزء الى الجزء ، كما وضع القوم فيه ، أى فى دليلهم هذا .

فان العلماء لما كانوا يفرضون (يعرضون) مثلا جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها ، وكذلك زحل (أى حركة زحل) .

لم يكن بينها نسبة أصلا ، فيلزم من ذلك أن تكون الجملتان متناهيتين ـ وفى نسخة ـ متناهية ـ كما لزم فى الجزأين من الجملة(٢٦)

وهذا بين بنفسه .

اذا ، فهذا الادعاء من جانب ابن رشد بالقول (بانه بين بنفسه) ، لا يمكن أن نتبين بيانه ، لانه هو أصل المسألة ، فالامام الغزالى يرى استحالة تساوى دورات فلك يدور دورة واحدة كل ثلاثين سنة ، مع دورات فلك يدور فى اليوم الواحد دورة .

وكذلك نرى ابن رشد يرى أنه لا ينبغى أن تفقد نسبة على هذا الوجه بين غير متناهيين ، فان التساوى وعدمه يكون فى المتناهى ، لا فى غير المتناهى .

وهذا الامر لا يقال عنه أنه بين بنفسه ، بل يمكن أن يقال على العكس من ذلك ، أنه مشكل بذاته(٢٧) .

وهذا القول من جانب الفلاسفة واضح كل الوضوح ، فقد صرح لنا الفيلسوف اليونانى أرسطو بأنه لو كانت للحركة حركة ، لما وجدت الحركة .

وأنه كذلك لو كان الاسطقس ، أسطقس ، لما وجد الاسطقس،

---

(٢٦) المصدر السابق ، ص ٢١٣ .

(٢٧) الدكتور سليمان دنيا : تهافت التهافت لابن رشد ص ٨٢ ، ص ٨٣ .

وهذا النحو مما لا نهاية له ، ليس نه عندهم مبدأ ولا منتهى ، ولذلك ليس يصدق على شىء منه ٠

أنه قد انقضى ٠

ولا فى الزمان الماضى ٠

لان كل ما انقضى فقد ابتدأ ٠

وما لم يبتدىء فلا ينقضى ، وذلك بين فى كون المبدأ والنهاية ، من المضاف(٢٨) ٠

ولذلك يلزم من قال أنه لا نهاية لدورات الفلك فى المستقبل :
أن لا يضع لها مبدأ ٠

لان ما له مبدأ فله نهاية ٠

وما ليس له نهاية فليس له مبدأ ٠

وكذلك الامر فى الاول والاخر ٠

أعنى ما له أول ، فله آخر ٠

وما لا أول له فلا آخر له ٠

وما لا آخر له ، فلا انقضاء لجزء من أجزئه بالحقيقة ٠

وما لا مبدأ لجزء من أجزائه بالحقيقة ، فلا انقضاء له(٢٩) ٠

ولذلك اذا سال المتكلمون الفلاسفة ، هل انقضت الحركات ، التى قبل الحركة الحاضرة ، كان جوابهم أنها ، لم تنقض ، لان من وضعهم أنها لا أول لها ، فلا انقضاء لها ، اذن فاذا كان المتكلمون يوهمون بأن الفلاسفة يسلمون انقضاءها ، فهذا ليس بصحيح ، وذلك لانه لا ينقضى عندهم الا ما ابتدأ(٣٠) ٠

اذن فقد تبين أنه ليس فى الادلة التى حكاها عن المتكلمين فى حدوث العالم كفاية فى أن تبلغ مرتبة اليقين ، وأنها لا تلحق بمراتب البرهان ٠ ولا حتى الادلة التى حكاها عن الفلاسفة فى هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان ٠

---

(٢٨) المصدر السابق ، ص ٨٥ ٠
(٢٩) المصدر السابق ، ص ٨٥ ٠
(٣٠) المصدر السابق ، ص ٨٦ ٠

ويمكن الرد على هذا الادعاء الذى ساقه ابن رشد ، الى أن الامام الغزالى لا يقصد فى كتابه (تهافت الفلاسفة) أن يثبت عقيدة ، وقد كان هدفه الاساسى هو التشكيك فى أدلة الفلاسفة التى كان يزعم الفلاسفة أنها بلغت اليقين الرياضى ٠

اذن فليس من حق ابن رشد أن يتصيد من كلامه ما يسميه ويطلق عليه ، أدلة لم تبلغ مرتبة اليقين(٣١) ٠

قال ابو حامد الغزالى محتجا على الفلاسفة :

هذا ينقلب عليكم ، فى أن الله تعالى قبل خلق العالم ، كان قادرا على الخلق ، بقدر سنة ، أو سنتين ولا نهاية لقدرته ٠

فكان الله تعالى صبر ولم يخلق ، ثم خلق ٠

وحدة الترك متناهية أو غير متناهية ٠

وان قلتم : غير متناهبة ـ وفى نسخة « متناه » فقد انقص مدة فيها امكانات لا نهاية لاعدادها ٠

قلنا : المدة والزمان مخلوقان عندنا ٠

قلت (أى ابن رشد) :

أكثر من يقول بحدوث العالم ، يقول بحدوث الزمان معه ، فلذلك كان قوله : ان مدة الترك لا تخلو :

أن تكون متناهيـة ٠

أو غير متناهية ـ قول غير صحيح ، فان ما لاابتداء له ، لاينقضى ولا ينتهى أيضا ، فان الخصم لا يسلم أن للترك مدة(٣٢) ٠

وانما الذى يلزمهم أن يقال لهم أن للترك مدة ٠

وانما الذى يلزمهم أن يقال لهم حدوث الزمان ، هل كان يمكن فيه أن يكون طرفه الذى هو مبدؤه ، أبعد من الان الذى نحن فيه أو لا يمكن ذلك ٠

---

(٣١) المصدر السابق ، ص ٨٦ ٠
(٣٢) المصدر السابق ، ص ٩٩ ، ص ١٠٠ ٠

فانهم ان قالوا لا يمكن ذلك ، فقد جعلوا مقدارا محدودا ، لايقدر الصانع اكثر منه ، وهذا شنيع ، ومستحيل عندهم ·

وان قالوا : انه يمكن ان يكون طرفه ابعد من الان ، من الطرف المخلوق ، قيل : وهل يمكن فى ذلك الطرف الثانى أن يكون طرف أبعد منه ·

فان قالوا نعم ولا بد لهم من ذلك ، قيل فههنا امكان حدوث مقادير من الزمان لا نهاية لها ، ويلزمكم أن يكون انقضاؤها على قولكم ، فى الدورات شرطا فى حدوث المقدار الزمانى الموجود منها ·

وان قلتم : ان ما لا نهاية له لا ينقضى ، فما الزمكم خصومكم فى الدورات ، الزموكم فى امكان مقادير الازمنة الحادثة(٣٣) ·

ولقائل أن يقول : ان الزمان محدود المقدار ، أعنى زمان العالم ، فليس يمكن وجود زمان اكبر منه ولا أصغر ، كما يقول قوم فى مقدار العالم ·

ولذلك أمثال هذه الاقاويل ليست برهانية ، ولكن كان الاحفظ لمن يضع العالم محدثا ، أن يضع الزمان محدود المقدار ، ولا يضع العظم كذلك متناهيا ، لكن العظم له كل ، والزمان ليس له كل(٣٤)·

– ويرى أبو حامد الغزالى أن الفلاسفة اذا استبعدوا حدوث حادث عن قديم ، فانه يرى انه لا بد للفلاسفة من الاعتراف به ، وذلك لان فى العالم حوادث ، ولها أسباب · فان استذرت الحوادث الى الحوادث الى غير نهاية ، فهو محال ، فليس ذلك مما يعتقده عاقل (أو معتقد) ·

ويقول الغزالى للفلاسفة ، لو كان ذلك القول ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع ، واثبات واجب الوجود ، وهو مستند الكائنات · واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى تسلسلها اليه ، فان ذلك الطرف يكون هو القديم ·

اذن فلا بد من تجويز صدور حادث عن قديم على أصلهم ·

---

(٣٣) المصدر السابق ، ص ١٠٠ ، ١٠١ ·
(٣٤) المصدر السابق ، ص ١٠٢ ·

ويرد عليه ابن رشد بالقول (قلت) : لو أن الفلاسفة أدخلوا الموجود القديم فى الوجود من قبل الوجود الحادث (أو الموجود الحادث) على هذا النحو من الاستدلال .

أى لو وضعوا أن الحادث بما هو حادث انما يصدر عن قديم ، لما كان لهم محيص من أن ينفكوا عن الشك فى هذه المسألة ، لكن ينبغى أن تعلم الفلاسفة يجوزون وجود حادث — عن حادث الى غير نهاية بالعرض .

اذا كان ذلك متكررا فى مادة منحصرة ، متناهية ، مثل أن يكون فساد الفاسد منها شرطا وجود الثانى فقط(٣٥) .

مثال ذلك ، أنه واجب أن يتكون عندهم انسان عن انسان ، بشرط أن يفسد الانسان المتقدم حتى يكون هو المادة التى يتكون منها الثالث .

مثال ذلك : أن نتوهم انسانية ، فعل الاول منمها الثانى ، من مادة انسان فاسد ، فلما صار الثانى انسانا بذاته ، فسد الانسان الاول ، فصنع الانسان الثانى من مادته انسانا ثالثا ، ثم فسد الانسان الثانى فصنع من مادة الانسان الثالث انسانا رابعا .

فانه يمكن أن نتوهم فى مادتين تاتى الفعل الى غير نهاية ، من غير أن يعرض فى ذلك محال ، وذلك ما دام الفاعل باقيا .

فان كان هذا الفاعل الاول ، لا أول لوجوده ولا آخر ، كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر كما تبين فيما سبق .

فمتى كان انسان فقد كان قبله انسان فعله وانسان فسد(٣٦) .

وقبل ذلك الانسان انسان فعله ، وانسان فسد .

وذلك أن كل ما حذا شأنه ، اذا استند الى فاعل قديم ، فهو فى طبيعة الدائرة ليس يمكن فيه كل (أى حدا محدودا) .

---

(٣٥) المصدر السابق ، ص ١٢٨ .
(٣٦) ابن رشد : تهافت التهافت ، الجزء الاول ص ١٢٦ .
للدكتور سليمان دنيا — دار المعارف — القاهرة .

وعلى هذا الاساس ، فان الجهة التى أوصل القدماء موجودا قديما ليس بمتغير أصلا ، ليست هى من جهة الحادث عنه ، بما هى حادثة ، بل بما هى قديمة بالجنس(٣٧) ٠

يضيف بالقول أن الحق عندهم أن يكون هذا المرور الى غير نهاية لازما عن وجود (موجود) فاعل قديم ، لان الحادث انما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث ٠

وأما الجهة التى من أجلها أدخل القدماء فى الوجود موجودا أزليا واحدا بالعدد من غير أن يقبل ضربا من ضروب التغير فجهتان :

احداها : أنهم ألفوا هذا الوجود الدورى قديما ٠

وذلك لانهم ألفوا كون الواحد الحاضر فسادا لما قبله ، وكون هذا الفاسد فسادا لما قبله ٠

وكذلك فساد الفاسد منهما ألفوه كونا لما بعده ٠

فوجب أن يكون هذا التغير القديم :

عن محرك قديم ، ومتحرك قديم غير متغير فى جوهره ، وانما هو متغير فى المكان بأجزائه ، أى يقرب من بعض الكائنات ويبعد ، فيكون ذلك سببا لفساد الفاسد منهما ، وكون الكائن(٣٨) ٠

أما الوجه الثانى الذى من قبله أدخلوا موجودا قديما ، ليس بجسم أصلا ، ولا ذى هيولى ، هو أنهم وجدوا جميع أجناس الحركات ترتقى الى الحركة فى المكان ٠

ووجدوا الحركة فى المكان ترتقى الى متحرك من ذاته ، عن محرك أول ، غير متحرك أصلا ، لا بالذات ولا بالعرض ٠ والا لما وجدت محركات ومتحركات معا غير متناهية ٠ وهذا مستحيل ٠

فيلزم أن يكون هذا المحرك الاول أزليا ، والا لم يكن أولا ٠

واذا كان ذلك كذلك ، فكل حركة فى الوجود ، فهى ترتقى الى هذا المحرك بالذات ، لا بالعرض ٠ وهو الذى يوجد فى حين ما يتحرك ٠

---

(٣٧) المصدر السابق ، ص ١٣٠ ٠
(٣٨) المصدر السابق ص ١٣١ ٠

وأما المحرك الذى هو شرط فى وجود الانسان من أول تكوينه الى آخره ، بـل من أول وجوده الى انقضاء وجوده ، فهو هذا المحرك .

وكذلك وجوده هو شرط فى وجود جميع الموجودات ، وشرط فى حفظ السموات والارض وما بينها (٣٩) .

وهذا كله ليس يتبين فى هـذا الموضع ببرهان ، ولكن باقوال هى من جنس هذا القول، وهى أقنع من اقوال الخصوم عند من انصف(٤٠)

وان يتبين لك هذا ، فقد استغنيت عن الانفصال الذى ينفصـل بـه أبـو حامد عن خصماء الفلاسفة ، فى توجيه الاعتراض عليهـم فى هذه المسالة ، فانها انفصالات ناقصة ، لانه اذا لـم تتبين الجهة التى من قبلها أدخلوا موجودا أزليا فى الوجود ، لـم يتبين وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن الازلى .

وذلك هـو كمـا قلنـا .

بتوسط ماهو أزلى فى جوهرة ، كائن فاسد فى حركاته الجزئيـه لا فى الحركة الكليـة . الدوريـة .

أو بتوسط ما هو من الافعـال أزلى أولى بالجنس ، أى ليس له أول ولا آخـر (٤١) .

الدليل الثانى لهـم فى هذه المسالة :

لقـد زعموا أن القائل بأن العالم متاخر ، عن الله تعالى ، والله تعالى متقدم عليه ليس يخلو :

امـا أن يريـد بـه أنـه متقدم بالذات ، لا بالزمان .

كتقدم الواحد على الاثنين ، فانه بالطبع ، مع أنـه يجـوز أن يكون معـه فى الوجود الزمانى .

وكتقدم العلية على المعلول ، مثل تقدم حركة الشمس على حركة الظل التابع لـه ، وحركة اليـد مـع حركة الخاتم ، وحركة اليـد فى المـاء مـع حركـة المـاء (٤٢) .

---

(٣٩) المصدر السابق ص ١٣٢ .
(٤٠) المصدر السابق ص ١٣٣ .
(٤١) ابن رشـد : تهافت التهافت ص ١٣٣ .
(٤٢) ابن رشـد : تهافت التهافت ص ١٣٨ .

فانها متساوية فى الزمان ، وبعضها علة وبعضها معلول اذ يقال: تحرك الظل بحركة الشخص ، وتحرك الماء بحركة اليد فى الماء ٠

ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل ، وتحرك اليد بحركة الشخص ، وتحرك الماء بحركة اليد فى الماء ٠

ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل ، وتحرك اليد بحركة الماء ، وان كانت متساوية ٠

فان أريد بتقدم البارى سبحانه على العالم ، هذا لزم :

أن يكونا حادثين ، أو قديمين ، واستحال أن يكون أحدهما حادثا والاخر قديما (٤٣) ٠

وان أريد أن البارى (الله تعالى) متقدم على العالم والزمان ، لا بالذات ، بل بالزمان ٠

فاذن قيل وجود العالم والزمان ، زمان ، كان العالم فيه معدوما ٠ اذا كان العدم سابقا على الوجود ٠

وكان الله تعالى سابقا بمده مديدة ، لها طرف من جهة ، ولا طرف لها من جهة الاول (٤٤) ٠

فاذن قبل انزمان زمان لا نهاية له ٠

وهو متناقصة ، ولاجله يستحيل القول بحدوث الزمان ٠

واذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ، واذا وجب قدم الحركة ، وجب قدم المتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته (٤٥) ٠

ويرد عليه ابن رشد بالقول : قلت : أما مساق القول الذى حكاه عنهم فليس ببرهان ، وذلك أن حاصله هو : أن البارى سبحانه ان كان متقدما على العالم :

فاما أن يكون متقدما بالسببية ، لا بالزمان ، مثل تقدم الشخص على ظله ٠

---

(٤٣) ابن رشد : تهافت التهافت ص ١٣٨ ٠
(٤٤) المصدر السابق ص ١٣٩ ٠
(٤٥) ابن رشد : تهافت التهافت : حـ١ ، ص ١٣٩ ٠

واما أن يكون متقدما بالزمان ، مثل تقدم البناء على الحائط .

فان كان متقدما تقدم الشخص على ظله .

والبارى قديم .

فالعالم قديم .

وان كان متقدما بالزمان وجب أن يكون متقدما على العالم بزمان لا أول له . فيكون الزمان قديما . لانه اذا كان قبل الزمان زمان ، فلا يتصور حدوثه .

واذا كان الزمان قديما ، فالحركة قديمة ، لان الزمان لا يفهم الا مع الحركة . واذا كانت الحركة قديمة . فالمتحرك بها قديم ، والمحرك لها ضرورة قديم (٤٦) .

وانما كان هذا البرهان غير صحيح ، لان البارى سبحانه ليس شانه مما أن يكون فى زمان .

والعالم شانه أن يكون فى زمان .

فليس يصدق عندهم مقايسة القديم الى العالم أنه :

اما أن يكونا معا . واما أن يكون متقدما عليه بالزمان أو بالسببية ، لان القديم ليس مما شانه أن يكون فى زمان . والعالم شانه أن يكون فى زمان (٤٧) .

يقول الغزالى أن الله تعالى متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه وتعالى كان ولا عالم ولا زمان ، ثم كان ومعه عالم وزمان يرد ابن رشد على هذا القول أيضا قائلا أن هذا القول قول مغالط وخبيث ، فانه قد قام البرهان أن ههنا نوعين من الوجود أو الموجود .

أحدهما : فى طبيعة الحركة ، وهذا لا ينفك عن الزمان .

---

(٤٦) ابن رشد : تهافت التهافت ، حـ١ ، ص ١٣٩ ، ١٤٠ .

(٤٧) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١٤٠ ، ١٤١ .

والاخر : ليس طبيعة أى وطبيعة الحركة ، وهذا أزلى ، وليس يتصف بالزمان (٤٨) .

أما الذى فى طبيعة الحركة ، فموجود معلوم بالحس والعقل (٤٩) .

واما الذى ليس فى طبيعة الحركة ولا التغير ، فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بان : كل متحرك له محرك وكل مفعول له فاعل ، وان الاسباب المحركة بعضها بعضا ، ولا تمر الى غير نهاية ، بل تنتهى الى سبب أول غير متحرك أصلا .

وقد قام البرهان أيضا على أن الذى ليس فى طبيعة الحركة، هو العلة فى الموجود الذى فى طبيعته الحركة .

وقد قام أيضا البرهان على أن الموجود الذى فى طبيعة الحركة ليس ينفك عن الزمان .

وأن الموجود الذى ليس فى طبيعة الحركة ، ليس يلحقه الزمان أصلا .

واذا كان ذلك كذلك ، فتقدم أحد الموجودين على الاخر ، أعنى الذى ليس يلحقه الزمان .

ليس تقدما زمانيا .

ولا تقدم العلة على المعلول اللذين هما من طيعة الموجود المتحرك ، مثل تقدم الشخص على ظله (٥٠) .

ولذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقديم الموجودين المتحركين أحدهما الثانى فقد أخطأ .

وذلك أن كل موجود بين من هذا الجنس ، هو الذى اذا اعتبر أحدهما بالثانى ، صدق عليه أنه اما أن يكونا معا أو متقدما عليه بالزمان ، أو متأخرا عنه (٥١) .

---

(٤٨) المصدر السابق ص ١٤١ ، ١٤٢ .
(٤٩) المصدر السابق ص ١٤٢ .
(٥٠) ابن رشد : ص ١٤٣ .
(٥١) ابن رشد ص ١٤٤ .

وجدير بالذكر أن ابـن رشـد يقول هنـا ، ان الذى سلك هـذا المسلك من الفلاسفة ، هـم المتأخرون من أهل الاسلام لقلـة تحصيلهم لمذهب القدمـاء .

فاذن تقـدم احـد الوجودين على الاخر هو تقدم الوجود الـذى هـو ليس بمتغير ، ولا فى زمان ، على الوجود المتغير الذى فى الزمان وهـو نوع آخـر مـن التقـدم .

واذا كان ذلك كذلك ، فـلا يصدق على الوجودين ، لا أنهمـا معـا ، ولا أن احدهما متقدم على الاخر (٥٢) .

اذن فقول أبى حامـد : ان تقدم البارى سبحانه على العالم ، ليس تقدما زمانيا ، صحيح .

لكن ليس يفهم تاخر العالـم عنـه ، اذا لـم يكن تقدمـه زمانيا ولا تأخر المعلول على انعلـة ، لان التأخر يقابل التقدم .

والمتقـابلان همـا فى جنس واحـد ، ضرورة ، عـلى ما سبق فى العلوم .

فاذا كان التقدم ليس زمانيا ، فالتأخر ليس زمانيا .

ويـرد على ذلك الشـك المتقدم وهـو :

كيف يتأخـر المعـلول عن العـلة التى استوفت شـــروط الفعـل (أو العلـل) (٥٣) .

وامـا الفلاسفة ، فلمـا وجدوا الموجود المتحرك ، ليس لكليتـه مبـدأ ، لـم يلزمهم هـذا الشـك .

وأمكنهم أن يعطوا جهـة صدور الموجودات الحادثة ، عن موجود قديـم .

ومن حجتهم : أن الموجود المتحـرك ليس له مبدأ ، ولا حادث لكليته . انه متى وضع حادثا ، وضع موجودا قبل أن يوجـد ، فـان الحـدوث حـركة ، والحركة ضرورة فى متحرك ، سواء وضعت الحركة فى زمان ، أو فى الان .

---

(٥٢) ص ١٤٤ .

(٥٣) ص ١٤٥ .

وأيضا فان كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث ٠

وان كان المتكلمون يتنازعون فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث٠

وان كان المتكلمن يتنازعون فى هذا الاصل ، فسياتى الكلام منهم فيـــه ٠

والامكان لاحق ضرورى من لواحق الموجود المتحرك ٠

فيــلزم ، ضرورة ، ان وضــع حادثا ، أن يكون موجــود قبــل أن يوجــــد ٠

وهــذا كله كلام جد لى فى هــذا الوضع ، ولكنه أقنع من كــلام القــــوم(٥٤) ٠

فقــول أبى حامــد ، لو كان الله تعــالى ولا عيسى ، ثم كان الله وعيسى ، لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعــدم ذات ٠

ثم وجــود ذاتــين ، وليس من ضروره ذلــك تقــدير شىء ثالث وهو الزمان ٠

صحيح ، الا أنه يجب أن يكون تأخره عنه ، ليس تاخرا زمنيــا بالذات ، بل ان كان ، فبالفرض ، اذا كان المتأخر ، فتقدمه الزمان ٠

أعنى من ضرورة وجود ، تقــدم الزمان ، وكونه محدثا(٥٥) ٠

والعالم لا يعرض له قبل مثل هذا ضرورة ، الا ان كان جزءا من

متحرك يفضل الزمان عليه من طرفيه ، كما عرض لعيسى ، وســائر الاشخاص الكائنة الفاسدة ٠

وهــذا كله ليس يبين ههنا ببرهان ، وانما الذى يتبين ههنــا ، أن المعاندة غير صحيحة ٠

وما حكاه بعد من حجه الفلاسفة فليس بصحيح(٥٦) ٠

ولذلك يجيب الامام الغزالى عن الفلاسفة بالقول :

---

(٥٤) ابن رشد : تهافت الفلاسفة ، ص ١٤٥ ــ ١٤٦ ٠

(٥٥) ابن رشد : تهافت الفلاسفة ، ص ١٤٦ ، ١٤٧ ٠

(٥٦) المصــدر السابق ، ص ١٤٧ ٠

فان قيل لقولنا : كان الله تعالى ولا عالم ، مفهوما ثالثا ، سوى وجود الذات ، وعدم العالم ، وذلك بدليل انا لو قدرنا عدم العالم فى المستقبل ، كان وجود ذات وعدم ذات(٥٧) ٠

حاصلا ، ولم يصح أن يقال : كان الله ولا عالم ٠

بل الصحيح أن يقال : يكون الله ، ولا عالم ، ويقال للماضى : كان الله ولا عالم ٠

اذن فبين قولنا كان ويكون فرق ٠

اذ ليس ينوب أحدهما مناب الاخر ٠

اذن فلنبحث عما يرجع اليه الفرق ٠

ولا شك فى انهما لا بفترقان فى وجود الذات ، ولا فى عدم العالم٠

بل فى مضى ثالث(٥٨) ٠

فانا اذا قلنا لعدم العالم فى المستقبل : كان الله تعالى ، ولاعالم ٠

قيل لنا هذا خطأ ، فان كان انما تدل على أن تحت لفظ (كان)

مفهوما ثالثا وهو الماضى ٠ والماضى بذاته هو الزمان ٠

والماضى بغيره هو الحركة ، فانها تمضى بمضى الزمان ٠

فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى ، حتى انتهى الى وجوده(٥٩) ٠

قلت حاصل هذا الكلام أن يعرفهم أن فى قول القائل :

كان كذا ، ولا كذا ٠ ثم كان كذا وكذا ، مفهوما ثالثا وهو الزمان، وهو الذى يدل عليه لفظ (كان) بدليل اختلاف المفهوم فى هذا المعنى ، فى الماضى والمستقبل ، وذلك أنه اذا قدرنا :

وجود شىء ما ، مع عدم آخر ، قلنا : كان كذا وكذا ٠

واذا قدرنا عدمه مع وجوده فى المستقبل ، قلنا : يكون كذا ٠

---

(٥٧) المصدر السابق ، ص ١٤٧ أيضا ٠
(٥٨) المصدر السابق ، ص ١٤٨ ٠
(٥٩) المصدر السابق ، ص ١٤٨ ٠

فتغـير المفهـومين نقيض أن يكـون ههنـا ، معنى ثالثـا ، ولو كان قولنا كان كذا ، ولا كذا ٠

لا يدل لفظ (كان) على معنى ، لكان لا يفرق قولنا (كان) (ويكون) ، وهذا الذى قلنا كله بين بنفسه(٦٠) ٠

لكن هذا لا شك فيه ، عند مقايسة الموجودات بعضها الى بعض ، فى التقدم والتأخر ، اذا كانت مما شأنها أن تكون فى زمان ٠

فاما اذا لم تكن فى زمان ، فان لفـظ كان ، وما أشـبهه ، ليس يدل فى أمثال هذه القضايا الا على رباط ، الخبر بالمخبر ، مثل قولنا : (وكان الله غفورا رحيما) ٠

وكذلك ان كان أحدهما فى زمان ، والاخر ليس فى زمان ، وذلك مثل قولنا : كان الله تعالى ولا عالم ٠

ثم كان الله نعالى والعـالم ٠

فلذلك لا يصح فى مثل هذه الموجودات هذه المقايسة التى تمثل بها ، أو التى مثل بها(٦١) ٠

فهنا نجد ابن رشد يرى أن الامام الغزالى يورد من عنده أدلـة على لسان الفلاسفة ، ولكنه ـ أى ابن رشد ـ يرى أن هذه الادلة ليست كافية لاثبات ما أوردت من أجله ٠

وفى نفس الوقت ، فان هذه الادلة ـ لا تبلغ حد البرهان ٠

وعلى هذا الاساس ، فان ابن رشد يرى أن الغزالى يقول هذا يوهم أن مذهب الفلاسفة قد ضاع وتلاشى ٠

وانما تصح المقايسه صحة لا يشك فيها ، اذا ما قسنا عـدم العالم مع وجوده ، لان عدمه مما يجب أن يكون فى زمان ، ان كان العـالم وجـوده فى زمان ٠

فهو ضرورة قبـله ٠

والعـدم يتقـدم عليـه ٠

---

(٦٠) المصدر السابق ، ص ١٤٩ ٠

(٦١) ابن رشد : المصدر السابق ص ١٥٠ ٠

والعالم متأخر عنه ٠

لان المتقدم والمتأخر فى الحركة لا يفهمان الا مع الزمان ٠

والذى يدخل هذا القول من الاختلال هو ان أخذت المقايسة ، بين الله تعالى والعالم ٠

فمن هذه الجهة فقط يبطل هذا القول ، ولا يكون برهانا ، أعنى الذى حكاه الفلاسفة(٦٢) ٠

ثم قال أبو حامد الغزالى مجيبا للفلاسفة عن المتكلمين فى معارضة هذا القول ٠

يقول : قلنا ، المفهوم الاصلىمن اللفظين : وجود ذات ، وعدم ذات ٠

والامر الثالث الذى فيه افتراق اللفظين ، نسبة لازمة بالاضافة الينا ، بدليل أنا لو قدرنا(٦٣) ٠

عدم العالم فى المستقبل ، ثم قدرنا له وجودا ثانيا ، لكنا بعد ذلك نقول : كان الله تعالى ، ولا عالم ٠

ويصح قولنا ، سواء أردنا به العدم الاول ، أو العدم الثانى الذى هو بعد الوجود(٦٤) ٠

وآية ذلك أن هذه نسبة الى المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضى ٠

وهذا كله لعجز الوهم عن توهم موجود مبتدأ ، الا مع تقدير قبل له ٠

وذلك الوهم لا ينفك الوهم عنه ، يظن أنه شىء محقق الوجود ، هو الزمان ٠

وهو لعجز الوهم عن أن يقدر تناهى الجسم فى جانب الرأس مثلا ، الا على سطح له فوق فيتوهم أن وراء العالم مكانا ٠

---

(٦٢) المصدر السابق ، ص ١٥٠ ، ١٥١ ٠
(٦٣) المصدر السابق ، ص ١٥١ ٠
(٦٤) المصدر السابق ، ص ١٥١ ٠

اما ملاء ، واما خلاء ٠

واذا قيل : ليس فوق سطح العالم فوق ، ولا بعد ، أبعد منه ، امتنع الوهم من الاذعان لقبـوله ٠

كما اذا قيل : ليس قبل وجود العالم ، قبل ، هو وجود محقق ، نفـر عنـه قبـوله(٦٥) ٠

وكما جاز أن يجزم الوهم فى تقـديره فوق العالم خلاء ، هو بعد لا نهاية له ، بأن يقال :

الخلاء ليس مفهوما فى نفسه ٠

وانما البعد ، فهو تابع للجسم الذى تتباعد أقطاره ، فاذا كان الجسم متناهيا (متباعدا) ، كان البعـد الذى هو تابع له متناهيـا وانقطاع الخلاء والملاء ، غير مفهوم ٠

فثبت أنه ليس وراء العالم ، لا خلاء ولا ملاء(٦٦) ٠

واذا كان الوهم لا يذعن لقبوله ٠

فكذلك يقال : كما أن البعد المكانى تابع للجسم ، فكذلك البعـد الزمانى ، فان امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم ٠

وكما أن قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم ، منع من اثبات بعـد مكانى وراءه ، فقيام الدليـل على تناهى الحركة من طـرفيه ، يمنع من تقـدير بعد زمانى وراءه(٦٧)

وان كان الوهم متشبثا بخياله وتقديره ولا يرعون عنـه ٠

ولا فرق بين البعد الزمانى الذى تنقسم العبارة عنه عنـد الاضافة الى (قبـل) (وبعـد) ٠

وبين البعد المـكانى الذى تنقسم العبارة عنه عند الاضـافة الى قبـل وبعـــد ٠

---

(٦٥) المصدر السابق ، ص ١٥٢ ٠
(٦٦) المصـدر السابق ، ص ١٥٢ ٠
(٦٧) المصـدر السابق ، ص ١٥٣ ٠

وبين البعد المكانى الذى تنقسم العبارة عنه ، عند الاضافة الى فوق وتحت ٠

فان جاز اثبات فوق ، لا فوق فوقه ، جاز اثبات قبل ، ليس قبله قبل محقق ، الا خيال وهمى ، كما فى الفوق ٠

وهذا لازم ، فليتأكل ، فانهم اتفقوا على أنه ليس وراء العالم لا علاء ولا ملاء ٠

ولكننا نجد الفيلسوف ابن رشد يرد على هذا القول السابق ذكره ، فهو يقول : حاصل هذا القول معاندتان :

أحدهما : أن توهم الماضى والمستقبل اللذين هما القبل والبعد ، هما شيئان موجودان ، بالقياس الى وهمنا ، اذ قد يمكننا أن نتخيل(٦٨) ٠

مستقبلا صار ماضيا ٠ وما ضيا كان قبل ، مستقبلا ٠

واذا كان ذلك كذلك ، فليس الماضى والمستقبل من الاشياء الموجودة بذاتها ، ولا لها خارج النفس وجود ٠

وانما هى شىء تفعله النفس(٦٩) ٠

فاذا بطل وجود الحركة ، بطل مفهوم هذه النسبة والمقايسة ٠
والجواب : أن تلازم الحركة والزمان صحيح ٠

وأن الزمان هو صحيح ، وأن الزمان هو شىء يفعله الذهن فى الحركة ٠

لكن الحركة ليست تبطل ، ولا الزمان ٠

لانه ليس يمتنع وجود الزمان ، الا مع الموجودات المتحركة التى لا تقبل الحركة ٠

وأما وجود الموجودات المتحركة ، أو تقدير وجودها ، فيلحقها الزمان ضرورة ، فانه ليس ههنا الا موجودان :

موجود يقبل الحركة ٠

وموجود ليس يقبل الحركة ٠

---

(٦٨) المصدر السابق ، ص ١٥٣
(٦٩) المصدر السابق ، ص ١٥٤ ٠

وليس يمكن أن ينقلب أحد الموجودين الى صاحبه ، الا لو أمكن أن ينقلب الضرورى ممكنا(٧٠) ٠

فلو كانت الحركة غير ممكنة ، ثم وجدت لوجب أن تنقلب طبيعة الموجودات التى لا تقبن الحركة الى الطبيعة التى تقبل الحركة وذلك مستحيل ٠

وانما كان ذلك كذلك ، لان الحركة هى فى شىء ضرورة فان كانت الحركة ممكنة ، قبل وجود العالم ، فالاشياء القابلة هى فى زمان وضرورة ، لان الحركة انما هى ممكنة فيما يقبل السكون ، لا فى العدم ، لان العدم ليس فيه امكان أصلا ، الا لو أمكن أن يتحول العدم وجودا(٧١) ٠

ولذلك لا بد للحادث من أن يتقدمه العدم ٠

ولا بد أن يفترن عدم الحادث ، بموضوع يقبل وجود الحادث ، ويرتفع عند العدم ٠ كالحال فى سائر الاضداد ٠

وذلك أن الحار اذا صار باردا ، فليس يتحول جوهر الحرارة برودة ، وانما يتحول الفاعل القابل للحرارة والحامل لها ، من الحرارة الى البرودة (٧٢) ٠

ويقول كذلك ابن رشد : واما العناد الثانى ، وهو اقوى هذه العنادات ، فانه سوفسطائى خبيث ٠ وحاصله : أن توهم القبلية ، قبل ابتداء الحركة الاول ، التى لم يكن قبلها شىء متحرك ، هو مثل توهم الخيال أن آخر جسم العالم ، وهو الفوق مثلا ، ينتهى ضرورة (٧٣) ٠

اما الى جسم آخر ، واما الى خلاء ٠

وذلك أن البعد شىء يتبع الجسم ، كما أن الزمان هو شىء يتبع الحركة ٠

---

(٧٠) ص ١٥٤ ٠
(٧١) ص ١٥٥ ٠
(٧٢) ص ١٥٥ ٠
(٧٣) ص ١٥٥ ٠

فان امتنـع أن يوجد جسـم لا نهايـة لـه ، امتنع بعـد غيـر متنـاه ، واذا امتنع أن يوجد بعـد غيـر متنـاه ، امتنـع أن ينتهى كـل جسم الى جسم آخر أو الى شىء يقدر فيه بعـد ، وهو الخـلاء مثلا ، ويمـر ذلك الى غيـر نهايـة .

وكذلك الحركة والزمان ، هو شىء تابـع لهـا .

فان امتنع أن يوجد حركة ماضية غيـر متناهية .

وكانت ههنـا حركة أولى متناهية الطرف من جهـة الابتداء ، امتنع أن يوجد لهـا قبـل ، اذ لو وجد لهـا قبـل ، لوجدت قبـل الحركـة الاولى حركة أخرى (٧٤) .

وهذه المعانده هى كما قلنا ، خبيثة ، وهى من مواضع الابدال المغلطة ، ان كنت قرأت السفسطة ، وذلك هو الحكـم للحكـم الـذى لا وضع لـه ، ولا يوجد فيـه كـل ، وهـو الزمان الحركـة ، كحكم الحكم (الكل) الذى لـه وضـع ، وهو الجسم (٧٥) .

وجعل امتناع عدم التناهى فى الحكم ذى الوضع ، دليـلا عـلى امتناعه فى الحكم الذى لا وضع لـه .

وجعل فعل النفس فى توهم الزيادة على ما كان يفرض بالفعـل منهمـا . من بـاب واحـد .

وذلك غلط بين ، فان توهم الزيادة على العظم الموجود بالفعل .

وانـه يجب أن ينتهى الى عظم آخـر ليس هو شيئا موجودا ، فى جوهر العظم ، ولا فى حـده .

وامـا توهم القبلية والبعدية فى الحركة المحدثة ، فشىء موجود فى جوهرها ، فانـه ليس يمكن أن تكون حركة ، محدثة الا فى زمـان أعنى أن يفضل الزمان على ابتدائها (٧٦) .

---

(٧٤) المصدر السابق ، ص ١٥٦ .
(٧٥) المصدر السابق ، ص ١٥٦ .
(٧٦) المصدر السابق ، ص ١٥٧ .

وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف ، ليس هو نهاية لزمان آخر ، اذ كان حد الان أنه الشيء الذى هو نهاية للماضى ، ومبدأ للمستقبل .

لان الان هو الحاضر .

والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضى والمستقبل .

وتصور حاضر ليس قبله ماضى هو محال .

وليس كذلك الامر فى النقطة ، لان النقطة نهاية الخط ، وتوجد معه ، لان الخط ساكن ، فيمكن أن تتوهم نقطة هى مبدأ الخط ، وليست نهاية لاخر .

والان ليس بمكن ان يوجد لا مع الزمان الماضى ولا مع المستقبل فهو ضرورة بعد الماضى وقبل المستقبل .

وما يمكن فيه أن يكون قائما بذاته ، فليس يمكن أن يوجد قبل وجود المستقبل ، من غير أن يكون نهاية لزمان ماضى .

فسبب هذا الغلط تشبيه الان بالنقطة وبرهان أن كل حركة محدثة قبلها زمان !

أن كل حادث لابد أن يكون معدوما .

وليس يمكن أن يكون فى الان الذى يصدق عليه أنه حادث معدوما (٧٧) .

فبقى أن يصدق علبه انه معدوم فى آن آخر غير الان الذى يصدق عليه فيه أنه وبين كل آنين زمان ، لانه لايلى آن آنا ، كما لاتلى نقطة نقطة .

وقد تبين ذلك فى العلوم .

فاذن قبل الان الذى حدثت فيه الحركة ، زمان ضرورة . لانه متى تصورنا آنين فى الوجود ، حدثت بينهما زمان ولابد . فالفوق لايشبه القبل ، كما قيل فى هذا القول .

---

(٧٧) المصدر السابق ، ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

ولا الان يشبه النقطة ، ولا الكم ذو الوضع يشبه الذى لا وضع له ٠

فالذى يجوز وجود آن ليس يحاضر ، أو حاضر ، ليس قبله ماضى فهو يرفع الزمان والان ، بوضعه منا بهذه الصفة ٠ لم يصنع زمانا ليس له مبدأ ٠

فهذا الوضع يبطل نفسه ، ولذلك ليس يصح أن ينسب وجود القبلية ، فى كل حادث الى الوهم ، لان الذى يرفع القبلية يرفع المحدث ٠

والذى يرفع أن يكون للفوق فوقا يعكس هذا لانه يرفع الفوق المطلق (٧٨) ٠

واذا ارتفع الفوق المطلق ، ارتفع الاسفل المطلق ٠

واذا ارتفع هذان ، ارتفع الثقيل والخفيف ٠

وليس فعل الوهم ، فى الجسم المستقيم الابعاد ، أنه يجب أن ينتهى الى جسم غيره ، باطلا ، بل هو واجب ، فان المستقيم الابعاد يمكن فيه الزيادة (٧٩) ٠

وما يمكن فيه الزيادة ، فليس له حد بالطبع ٠

ولذلك وجب أن تنتهى الاجسام المستقيمة الى جسم كرى محيط ، اذا كان هو التام الذى لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان ٠

ولذلك ، متى طلب الذهن أن يتوهم فى الجسم الكرى ، أنه يجب أن ينتهى الى شىء غيره ، فقد توهم باطلا ٠

وهذه كلها أمور ليست محصلة عند المتكلمين ، ولا عند من لم يشرع فى النظر على الترتيب الصناعى ٠

وأيضا ليس يتبع الزمان الحركة ، على ما تتبع النهاية العظم ، لان النهاية تتبع العظم من قبل أنها موجودة فيه ، كما يوجد العرض

---

(٧٨) ابن رشد : ص ١٥٩ ٠
(٧٩) المصدر السابق ، ص ١٦٠ ٠

فى موضوعه المتشخص بشخصه ، والمشار اليه بالاشارة الى موضوعه ، وكونه موجودا فى المكان الذى فيه موضوعه ٠

وليس الامر كذلك فى لزوم الزمان والحركة ٠ بل لزوم الزمان عن الحـــركة أشبه شىء بلزوم العدد ، عن المعدود ٠

اعنى انه كما لا يتعين العدد يتعين المعدود ، ولا يتكثر بكثرة ، كذلك الامر فى الزمان مع الحركات ٠

ولذلك كان المـــاضى واحدا لكل حـــركة ومتحـــرك ، وموجـــودا فى كل مكان(٨٠) ٠

حتى لو توهمنا قوما حبسوا منذ الصبا فى مغارة من الارض ، لكنا نقطـــع أن هـــؤلاء يدركـــون الزمان ٠ وان لم يدركوا شـــيئا من الحركات المحسوسات التى فى العالم ٠

ولذلك ما يرى أرسطو ان وجود الحركات فى الزمان هى أشبـــه شىء بوجود المعدودات فى العـــدد ٠

وذلك لان العدد لا يتكثر بتكثر المعدودات ، ولا يتعين له موضع بتعين مواضع المعدودات ٠

ويرى أن لذلك كانت خاصة تقـــدير الحركات ، وتقدير وجـــود الموجودات المتحركة ، من جهـــة ما هى متحركة ، كما يقدر العـــــدد اعيـــانها ٠

ولذلك يقول أرسطو فى حد الزمان ، أنه :

عدد الحركة بالمتقدم والمتاخر الذى فيهـــا ٠

واذا كان هـــذا هكذا ، فكما أنه ان فرضنا معـــدودا ما حادثا ، ليس يـــلزم أن يكون العـــدد حادثا ، بل واجب ان كان معـــدودا ، أن يكون قبله عدد ، كذلك واجب ، ان كان ههنا حركة حادثة أن يكون قبلها زمان ٠

---

(٨٠) ص ١٦٠ ، ص ١٦١ ٠

ولو حدث الزمان بوجود حـركة مشار اليها ، أى حركة كانت ، لكان الزمان اما يدرك مع تلك الحـركة ، فهـذا يفهم لك أن طبيعـة الزمان أبعد شىء من طبيعـة العظم(٨١) ٠

ويتابع ابن رشد الامام الغزالى ، فيقول ، قال أبو حامد مجيبا عن الفـلاسفة :

فان قيـل : هـذه الموازنة معـوجة ، لان العـالم ليس له فـوق ولا تحت ، لانه كرى ، وليس لفكرة فوق ولا تحت ٠

بل ان سميت جهة فوقا ، من حيث أنها تلى رأسك ، والاخـرى تحتا ، من حيث أنها تلى رجـلك ، فهو اسم متجـدد له ، بالاضـافة اليـــك(٨٢) ٠

والجهة التى هى تحت بالاضافة اليك ، هى فوق بالاضافة الى غيرك ، اذا قدرته على الجانب الاعر من كرة الارض ، واقفا يحاذى اخمص قدمه ، أخمص قدمك ٠

بل الجهة التى تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهـارا هى بعينها تحت الارض ليلا ٠

وما هو تحت الارض يعود الى فوق الارض بالدور ٠

وأما الاول لوجود العالم لا يتصور أن ينقلب آخرا ٠

وهو كما لو قدرنا خشبة أحد طـرفيها غليظا ، والاخر رقيق ، واصطلحنا على أن تسمى الجهـة التى تلى الرقيق ، فـوق الى حيث ينتهى، والجانب الاخر تحت ، لم يظهر بهذا اختلاف ذاتى فى أجزاء العالم ، بل هى اسامى مختلفة قيامها بهيأة هـذه الخشبة ، حتى لو عكس وضعها لا تعكس الاسم(٨٣) ٠

---

(٨١) ص ١٦١ ، ص ١٦٢ ٠
(٨٢) ابن رشد : ص ١٦٢ ٠
(٨٣) ابن رشد : ص ١٦٣ ٠

والعالم لم يتبدل . فالفوق والتحت نسبة محضة اليك لا تختلف أجـزاء العالم وسطوحه فيه(٨٤) .

وأما العدم المتقدم على العالم ، والنهاية الاولى لوجوده لموجود ، ذاتى ، لا يتصور أن يتبدل فيصير آخرا ، ولا العدم المقدر عنه فنـاء العـالم الذى هو عدم لاحق ، يتصور أن يصير سابقا .

واذن فطرفا نهاية العالم الذى أحدها أول والثانى آخر ، طرفان ذاتيان لا يتصور التبدل فيهما ، بتبدل الاضافة اليهما بخلاف الحال فى الفـوق والتحت .

فاذا أمكننا أن نقول : ليس للعالم فوق ولا تحت ، ولا يمكنكم أن تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد .

واذا ثبت القبـل والبعـد فلا معنى للزمـان سـوى ما يعـبر عنه بالقبـل والبعـد(٨٥) .

ويرد ابن رشد على هذا الكلام قائلا : قلت ، هذا الكلام الذى هو جواب عن الفلاسفة فى نهاية السقوط .

بمعنى أن ابن رشد يرى الامام الغزالى يؤاخذ هنا كذلك فى قوله السـابق ذكـره .

وذلك أن حاصله أن الفوق والاسفل هما أمران مضافان ، فلذلك عرض لهما التسلسل الوهمى .

وأما التسلسل الذى فى القبل والبعد ، فليس وهميا ، اذ لا اضافة هنا لك ، وانما هو عقلى(٨٦) .

ومعنى هذا أن الفوق المتوهم للشىء ، يمكن أن يتوهم سفلا لذلك الشىء ، والسفل يمكن أن يتوهم فـوقا .

---

(٨٤) ص ١٦٣ .
(٨٥) ص ١٦٣ ، ١٦٤ .
(٨٦) ص ١٦٤ .

وليس العدم الذى قبل الحادث ، وهو المس قبلا يمكن أن يتوهم العدم الذى بعد الحادث المسمى بعــدا .

فان الشك بعد هذا باق عليهم ، لان الفلاسفة يرون أن ههنا .
فوقا بالطبع ، وهو الذى يتحرك الى الخفيف .
وأسفل بالطبع ، وهو الذى يتحرك اليه الثقيل .
والا كان الثقيل والخفيف بالاضافة والوضع .

وترى أن نهاية الجسم الذى هو فوق بالطبع ، يعرض له فى التخيل انتهاء ، اما الى خلاء ، أو ملاء .

فهذا الدليل انما انكسر فى حق الفلاسفة من وجهين :
أحدهما : أنهم يضعون فوقا باطلاق ، وأسفل باطلاق .
ولا يضعون أولا باطلاق ، ولا آخر باطلاق(٨٧) .

والثانى أن لخصومهم أن يقولوا : انه ليس العــلة فى تخيــل أن للفوق فوقا ، ومرور ذلك الى غير نهاية ، كونه مضافا ، بل انما عرض ذلك للتخيل ، من قبل أنه لم يشاهد عظما الا متصلا بعظم كما لم يشاهد شيئا محدثا ، الا له قبل ولذلك انتقل أبو حامد من لفظ الفوق والاسفل الى الوراء والخــارج(٨٨) .

فقال مجيبا للفلاسفة :

قلنا لا فرق ، فانه لا غرض فى تعيين لفظ الفــوق والتحت ، بل تعدل الى الوراء والخارج ، ونقول للعالم داخل وخارج الى قــوله : فهذا هو سبب الغلط ، والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة .

اذن يرى ابن رشد أن هذه النقلة للامام الغزالى ، جعلته يتناقض مع نفسه فى معاندته للفلاسفة .

والدليل على ذلك قول ابن رشد ، فانكسر بهذه النقلة ما عاند به الفلاسفة من تشبيه النهاية فى الزمان بالنهاية فى العظم .

---

(٨٧) ص ١٦٤ ، ص ١٦٥ .
(٨٨) ص ١٦٦ .

ونحن قد بينا وجه الغلط فى ذلك التشبيه بما فيه مقنع ، وبينا أنها معاندة سفسطائية ، فلا مضى لاعادة القول فى ذلك(٨٩) ٠

الدليل الثالث على قدم العالم :

قال : أبو حامد :

تمسك الفلاسفة بأن قالوا : وجود العالم ممكن قبل وجوده ، اذ يستحيل أن يكون ممتنعا ، ثم يصير ممكنا ٠

وهذا الامكان لا أول له ، أى لم يزل ثابتا ، لم يزل العالم ممكنا وجوده ، اذ لا حال من الاحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع به الوجود(٩٠) ٠

فاذا كان الامكان لم يزل ، فالممكن ، على وفق الامكان أيضا لم يزل ٠

فان معنى قولنا انه ممكن وجوده أنه ليس محالا ٠

فاذا كان ممكن وجوده أبدا، لم يكن محالا وجوده أبدا والا فان كان محالا وجوده أبدا ، بطل قولنا : أنه ممكن وجوده أبدا ٠

وان بطل قولنا : انه ممكن وجوده أبدا ، بطل قولنا ان الامكان لم يزل(٩١) ٠

وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل ، صح قولنا : ان الامكان له أول ٠

واذا صح أن له أولا كان قبل ذلك غير ممكن ، فيؤدى الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ، ولا كان الله تعالى عليه قادرا ٠

ولكن ابن رشد يقول هنا ، قلت : أما من يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد ، ممكنا امكانا لم يزل ، فانه يلزمه أن يكون العالم أزليا ، لان ما لم يزل ممكنا ، ان وضع أنه لم يزل موجودا ، لم يكن يلزمه عن انزاله محال ٠

---

(٨٩) المصدر السابق ، ص ١٦٦ ٠
(٩٠) المصدر السابق ، ص ١٨٥ ٠
(٩١) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١٨٥ ، ١٨٦ ٠

وما كان ممكنا أن يكون أزليا ، فواجب أن يكون أزليا ، لان الذى يمكن فيه أن يقبل الازلية لا يمكن فيه أن يكون فاسدا ، الا لو أمكن أن يعود الفاسد أزليا(٩٢) ٠

ولذلك ما يقول الحكيم : ان الامكان فى الامور الاولية هوضرورى٠

ولكن الغزالى يعترض على أقوال الفلاسفة ، فى هذا الصدد ، بالقول ، الاعتراض أن يقال : لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه ٠

واذا قدر موجودا أبدا ، لم يكن حادثا ، فلم يكن الواقع على وفق الامكان ، بل على خلافه(٩٣) ٠

ويرى الامام الغزالى أن هذا القول ، كقولهم ، المكان ، وهو أن تقدير العالم اكبر مما هو ، أو خلق جسم فوق العالم ممكن ، وكذا آخر فوق ذلك الاخر وهكذا الى غير نهاية ولا نهاية لامكان الزيادة ، فوجود ملاء مطلق لا نهاية له ، غير ممكن ٠

وكذلك وجود لا ينتهى طرفه غير ممكن ، بل كما يقال أن الممكن جسم متناه السطح ، ولكن لا تتعين مقاديره فى الكبر والصغر ٠ فكذلك الممكن الحدوث ، ومبادىء الوجود ، لا تتعين فى التقدم والتأخر ٠

وأما كونه حادثا متغيرا ، فانه الممكن لا غير(٩٤) ٠

وهنا نجد ابن رشد ، يرد على كلام الامام الغزالى السابق ذكره ليثبت تناقضه فى هذا القول أيضا ، ويرى ابن رشد أن قول الامام الغزالى السابق ذكره يثبت بصورة أو بأخرى أن العالم قديم ، فهو يرى أن الامام الغزالى قد وضع قبل العالم امكانا ، وانه لذلك يلزم عن قوله هذا أن يكون العالم أزليا ٠

ولذلك نجد ابن رشد فى كتابه (هذا) يقول :

قلت : أما من وضع أن قبل العالم امكانا واحدا بالعدد لم يزل ، فقد يلزمه أن يكون العالم أزليا ٠

---

(٩٢) المصدر السابق ، ص ١٨٦ ٠
(٩٣) المصدر السابق ، ص ١٨٦ ٠
(٩٤) المصدر السابق ، ص ١٨٧ ٠

وأما من وضع أن قبل العالم امكانات للعالم ، غيرمتناهية العدد ، كما وضع أبو حامد فى الجواب ، فقد يلزمهم أن يكون قبل هذا العالم عالم ، وفى العالم الثانى عالم ثالث . الى غير نهاية .

كالحال فى أشخاص الناس ، وبخاصة اذا وضع فساد المتقدم شرطا فى وجود المتأخر .

مثال ذلك . أنه ان كان الله تعالى قادرا على أن يخلق قبل هذا العالم عالما آخر ، وقبل ذلك الاخر آخر ، فقد لزم أن يمر الامر الى غير نهاية(٩٥) .

والا لزم أن يوصل الى عالم لم يمكن أن يخلق قبله عالم آخر .

وذلك لا يقول به المتكلمون ، ولا تعطيه حججهم التى يحتجون بها على حدوث العالم .

واذا كان ممكنا أن يكون قبل هذا العالم عالم آخر ، الى غير نهاية ، فانزاله كذلك قد يظن به أنه ليس محالا .

لكن انزاله كذلك اذا فحص عنه يظهر أنه محال ، لانه يلزم أن أن تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذى فى هذا العالم الكائن الفاسد .

فيكون صدوره ، بدل صدوره عن المبدأ الاول بالنحو الذى صدر عنه الشخص . وذلك بتوسط متحرك أزلى ، وحركة أزلية . فيكون هذا العالم جزءا من عالم آخر ، كالحال فى الاشخاص الكائنة الفاسدة فى هذا العالم .

فبالاضطرار اما أن ينتهى الامر الى عالم أزلى بالشخص ، أو بتسلسل .

واذا وجب قطع التسلسل ، فقطعها بهذا العالم أولى ، أعنى بازالة واحدا بالعدد أزليا(٩٦) .

---

(٩٥) ابن رشد : ص ١٨٧ ، ١٨٨ .
(٩٦) ص ١٨٨ ، ص ١٨٩ .

ويورد أيضا هنا ، الإمام الغزالى دليلا رابعا للفلاسفة يثبتون به أن العالم قديم ، يورده لنا ابن رشد فى كتابه هذا ٠

ويرى الامام الغزالى أن الفلاسفة قالوا :

أن كل حادث فالمادة التى فيه تسبقه اذ لا يستغنى الحادث عن مادة ، فلا تكون المادة حادثة ، وانما الحادث الصور والإعراض والكيفيات ، على المواد الى قوله : فلم تكن المادة الاولى حادثة بحال ٠

ويرد ابن رشد على هذا القول للغزالى ، بقوله :

قلت : حاصل هذا القول ، أن كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه ٠

وان الامكان يستدعى شيئا يقوم به ، وهو المحل القابل للشىء الممكن ٠

وذلك أن الامكان الذى من قبل القابل ليس ينبغى أن يعتقد فيه أنه الامكان الذى من قبل الفاعل ٠

وذلك أن قولنا فى زيد : انه يمكن أن يفعل كذا(٩٧) ٠

غير قولنا فى المفعول أنه يمكن ٠

ولذلك يشترط فى امكانه الفاعل ، امكان القابل ٠

اذا كان الفاعل الذى لا يمكن أن يفعل ويكون ممتنعا عن ذلك الفعل ٠

واذا لم يكن امكان المتقدم على الحادث فى غير موضوع أصلا ولا أمكن أن يكون الفاعل هو الموضوع ٠

ولا الممكن ، لان الممكن اذا حصل بالفعل ارتفع الامكان فلم يبق الا أن يكون الحامل للامكان هو الشىء القابل للممكن وهو المادة ٠

والمادة لا تتكون بما هى مادة ، لانها كانت تحتاج الى مادة ويمر الامر الى غير نهاية ، بل أن كانت مادة متكونة ، فمن جهة ما تكون مركبة من مادة وصورة ٠

---

(٩٧) ص ١٨٩ ٠

وكل متكون ، فانما يتكون من شيء آخر ٠

فاما أن يمر ذلك الى غير نهاية على استقامة فى مادة غير متناهية ، وذلك مستحيل ، وان قدرنا متحركا أزليا ، لانه لا يوجد شيء بالفعل غير متناه ٠

واما أن تكون الصور تتعارف على موضوع غير كائن ولا فاسد ، ويكون تعاقبها أزليا ودوريا ٠

فاذا كان ذلك كذلك ، وجب ههنا أن يكون حركة أزلية ، تفيد هذا التعاقب الذى فى الكائنات الفاسدات الازلية (٩٨) ٠

وذلك أنه بظهر أن كون كل واحد من المتكونات هو فساد للاخر ، وفساده هو كون لغيره ٠

وأن لا يتكون شيء من غير شيء ، فان معنى التكوين هو انقلاب الشيء وتغيره مما هو بالقوة ، فالقوة الى الفعل ٠ ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشيء ٠

هو الذى يتحول موجودا ، ولا هو الذى يوصف بالكون ، أعنى الذى نقول فيه : انه يتكون ٠

فبقى أن يكون ههنا شيء حامل للصور المتضادة ، وهى التى تتعاقب الصور عليها (٩٩) ٠

وهنا نجد أن الامام الغزالى يفسر الممكن ، والواجب والمستحيل من وجهة نظرة ، فيقول :

الاعتراض أن يقال : الامكان الذى ذكروه الى قضاء العقل ٠ فكل ما قدر العقل وجوده ٠

فلم يمتنع عليه تقدير ، سميناه ممكنا ، وان امتنع ، سميناه مستحيلا ٠

---

(٩٨) المصدر السابق ، ص ١٩١ ٠
(٩٩) المصدر السابق ، ص ١٩١ ٠

وان لـم يقـدر على تقدير عدمـه سميناه واجبا .

فهذه قضايا عقلية لاتحتاج الى موجود وحتى تجعل وصفا لـه ، بدليل ثلاثة أمور :

أحدها : أن الامكان لو استدعى شيئا موجودا يضاف اليـه ، ويقال انـه امكانه لا يستدعى الامتناع شيئا موجودا ، يقـال : انـه امتناعـه أو امتناع لـه .

وليس للممتنع وجود فى ذاته ، ولا مادة ، يطرأ عليها المحال ، حتى يضاف الامتناع الى المـادة (١٠٠) .

ولكن ابـن رشـد يقول : أن الامكان يستدعى مادة موجودة ، فيـه ، فذلك بين ، فان سـائر المعقـولات الصـادقة لا بد أن تستدعى أمـرا موجـودا خارج النفس ، اذا كـان الصادق كـما قيـل فى حـده انـه الذى يوجد فى النفس على ماهو عليـه خارج النفس (١٠١) .

اذن فلا بـد فى قولنا فى الشىء ، انـه ممكن ، أن يستدعى هذا الفهـم شيئـا يوجد فيـه هـذا الامكان .

---

(١٠٠) ص ١٩٢ .
(١٠١) ص ١٩٢ .

الفصـــل الرابـــع

رأى ابـن رشـد الخاص بـه فى هـذه المسألـة

اذن فخلاصة رد ابن رشد على الامام الغزالى ، ان الغزالى يكفر كل من يغير الظاهر بغير برهان قاطع ، كالذى ينكر حر الاجساد وينكر كذلك العقوبات الحسية فى الاخرة وذلك بدون برهان قاطع ، بل يظنون وأوهام ٠

اذ أنه لابرهان على استحالة رد الارواح الى الاحياء ، وذلك عظيم الضرر فى الدين ، فيجب تكفير كل من تعلق به ، وهو مذهب أكثر الفلاسفة (١) ٠

وعلى هذا الاساس ، فالامام الغزالى ينظر الى مسالة علم الله بالكليات ، ومسألة الحشر فى الاخرة أى مسألة (المعاد) ، فالغزالى انتهى فى آخر تهافته الى القول بتكفير الفلاسفة فى ثلاث مسائل سبق ذكرها ٠

فهذه اذن دحض كل ما يأتى به الفلاسفة معارضا للعقيدة(٢) ٠

وقد يكون ذلك مرده الى نزعته التى لا تعتبر عن العقل ، وسعه أفقه ، ونزعته الدينية المتطرفة ، بالاضافة الى نزعته الصوفية التى غلبت عليه فى معظم الاحيان ٠

فالامام الغزالى عندما أصبح صوفيا حاول اثبات عجز الفلاسفة ، بل اننا نجد أنه قد قسم فلسفة أرسطو الى قسمة دينية بحتة ، فقسم يجب التكفير به ، وقسم يجب التبديع به ، وقسم ثالث لا يجب انكاره أصلا(٣) ٠

وفى الحقيقة أن ابن رشد قد حاول أن يثبت أن المسائل التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة ليست كما تاولها ٠ فمسألة الخلود عندهم من المسائل النظرية ، وأما قولهم أن الله لا يعلم الجزئيات فهذا القول ليس

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ٦٣ ٠ **والغزالى : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة** ، ص ١٩١ ٠

(٢) Duhem. le system du monde, tome I, p. 501

(٣) الغزالى : المنقذ من الضلال ، ص ١٠١ ٠

من قولهم ، وكذلك قولهم بقدم العالم ليس هو المعنى الذى كفرهم به هؤلاء المتكلمون(٤) .

ولما كان الامام الغزالى هدفه التشويش على الفلاسفة فى هذا الامر ، فقد رجع فى أغلب الاحيان الى الفارابى ، والى ابن سينا يتلمس عندهم مذهب أرسطو ، بيد أن هذا خطأ ، اذ أنه من الواجب عليه أن يرجع مباشرة الى مذهب أرسطو أو غيره من الفلاسفة(٥) .

ويرى ابن رشد ، أنه اذا كان الفلاسفة قد أخطأوا فى شىء ، فليس من الواجب أن ينكر فضلهم فى النظر العقلى ، وما راضوا به عقولنا ، ولو لم يكن لهم الا صناعة المنطق لكان واجبا عليه ، وعلى غيره ، من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها . بل ان الغزالى نفسه ، معترف بهذا المعنى وداع اليه ، وقد وضع فيه التأليف حتى بلغ الغلو فيها . فهل يصح أن يقول فيهم هذا القول ؟ ! ويصرح بذمهم على الاطلاق وذم علومهم ؟ !(٦) .

واذا كان الغزالى يصرح بالحكمة فى غير كتب البرهان ، فانه يكون قد أخطأ اذ أن التأويلات إذا ثبتت فى غير كتب البرهان ، واستعمل فيها الطرق الشعرية ، والطرق الخطابية أو الجدلية فخطأ على الشرع وعلى الحكمة . وان كان هذا الرجل انما قصد خيرا ، وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك ، ولكنه كثر بذلك الفساد دون كثرة أهل العلم .

فان التأويلات ليس ينبغى أن يصرح بها للجمهور ، ولا تثبت فى الكتب الخطابية أو الجدليه(٧) .

فما فعله الامام الغزالى من نقل مذاهب الفلاسفة فى هذا الكتاب، وفى سائر كتبه وابرازها لمن لم ينظر فى كتب القوم على الشروط التى وضعوها يعد مغيرا لطبيعة ما كان من الحق فى أقاويلهم أو يعد صارفا أكثر الناس عن كل أقاويلهم(٨) .

---

(٤) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١٣٤ ، ص ١٣٥ .
(٥) د. محمد عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، ص ٥١ .
(٦) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٨٨ .
(٧) ابن رشد فصل المقال ص ١٧ الى ص ٢١ .
(٨) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١٠١ .

فاقاويل الفلاسفة اذا جردت من الصنائع البرهانية أصبحت اقاويل جدلية ،ولا بد أن تكون مشهورة أو منكرة غريبة ان لم تكن مشهورة(٩) .

وعلى هذا الاساس فقد أراد ابن رشد الكشف عن قصور أقوال الغزالى فى تهافته على البرهان واليقين ، وهذا هو ما تكشف عنه عبارته

« ان الغرض من هذا القول أن نبين الاقاويل المثبتة فى كتاب التهافت فى التصديق والاقناع ، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان »(١٠) .

واذا كان ابن رشد ، قد نقد الامام الغزالى ، ووجه اليه اللوم كل اللوم فى تفسير أقوال الفلاسفة فى هذا الموضوع .

فقد تطرق ابن رشد كذلك لنقد ابن سينا ، والسبب فى ذلك انما يرجع الى أنه يريد أن يخلص فلسفة أرسطو مما شابها من أفكار دخيلة عليها وتقديمها للعالم الاسلامى خالصة نقية .

وبصورة أوضح ، فقد أراد ابن رشد أن يقدم أرسطو للعالم الاسلامى خاليا مما شابه من أخطاء الشراح والمفسرين وتأويلاتهم . وهذا هو ما فعله بالنسبة لابن سينا . هذا بالاضافة الى الخلاف المذهبى بين ابن سينا وابن رشد أيضا .

وجدير بالذكر أنه اذا كان الامام الغزالى قد ظن أنه قد رد على فلسفة أرسطو ، فان ابن رشد يقرر أن كثيرا من هذا الرد خاطىء ، وذلك لان الغزالى استند فيه على ابن سينا ، ولم يسند على أرسطو .

فاذا نسب اتهام ما الى الفلسفة ينبغى أن ينسب الى المصدر الحقيقى الذى كان مبعثا عليه . ولذلك يجب أن نميز بين فلسفة أرسطو وفلسفة ابن سينا(١١) . وفى ذلك يقول ابن رشد : « ان الاقاويل البرهانية فى كتب القدماء الذين كتبوا فى هذه الاشياء ، وبخاصة فى

---

(٩) د. ممحد عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٥٣ .

(١٠) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٢ .

(١١) Duhem : le stysteme du monde, I, p. 501.

كتب الحكيم الاول ، لا ما أثبته فى ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب الى الاسلام أن ألغى له شيء من ذلك . فان ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الاقاويل الظنية لانها من مقدمات عامة لا خاصة ، أى خارجة عن طبيعة المفحوص عنه ، فالقصور فى الحكمة انما نتج عن الامام الغزالى لم ينظر الى رأى أرسطو الا من خلال ابن سينا(١٢) .

انتهى من هذا الى القول بأن ابن رشد اذا كان لا يدع فرصة تفوت دون أن يهاجم فيها ابن سينا ، سواء فى كتبه التى ألفها أو شروحه على أرسطو ، اذ أنه لا يذكر أراء ابن سينا الا ليدحضها فى الغالب(١٣) ، فذلك لكى يقدم لنا الاسباب الحقيقية للاخطاء التى وقع فيها الامام الغزالى ، هذا بالاضافة الى افتراقه عنه فى كثير من النظريات والاراء ، وهذا الخلاف بينهما على جانب كبير من الاهمية حتى يبدو أنه من الصواب القول بأن رد ابن رشد على ابن سينا لا يقل أهمية عن رده على الامام الغزالى(١٤) .

وبعد أن استمعنا الى رد ابن رشد على الامام الغزالى ، ورده كذلك على الفيلسوف ابن سينا كذلك . فاننا نريد أن نعرف رأيه الخاص ، واتجاهه الخاص ، ولعل أهم ما يميز اتجاهه الخاص ، هو ايمانه بالمبادىء اليقينية البرهانية والمناداة بتطبيقها على الفلسفة واعتبارها محكا للنظر السليم ، فاذا كان أرسطو يقول : « فليس بواجب أن تفحص فحصا بالغا من أقاويل الذين حكمتهم شبيهة بالزخاريف ، بل ينبغى أن تفحص ونسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان »(١٥) .

فاننا نجد ابن رشد يؤيده فى هذا القول بقوله : « أعنى بالحكمة النظر فى الاشياء بحسب ماتقتضيه طبيعة البرهان ، والاقاويل البرهانية قليلة جدا حتى انها كالذهب الابريز من سائر المعادن ، والدر الخالص

---

(١٢) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٦٧ ، ص ٨١ .

(١٣) دى بور : تاريخ الفلاسفة فى الاسلام ، ص ٢٦٩ .

E. Remon : averroes et l'averroisme p. 58 — 59.

(١٤) د. محمد عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، ص ٤٨ ، ص ٤٩ .

(١٥) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لارسطو ، الجزء الاول ، ص ٢٤٧ .

من سائر الجواهـر . والفلاسفة يبحثون على أساس هـذا البرهان . فهم قد طلبوا معـرفة الموجـودات بعقولهم لا مستندين الى قول من يدعوهم الى قبـول قوله من غـير برهان ، بل ربما خالفـوا الامـور المحســوسة(١٦) .

ولا يقتصر نقد ابن رشد على الامام الغزالى ، ولا على الفيلسوف ابن سينا ، فحسب ، بل امتد نقده الى علماء الكلام . جميعهم . فهم ـ على حد قوله ـ أهل جدل لا برهان . فهم قد آمنوا بآراء معينة بناء على اعتقادات سابقة ، يجعلون همهم نصرتها وتأييدها ، فهو يقول : « فانه لـما كان هذا العلم يقصـد به نصرة آراء قد اعتقـدوا فيها أنهـا صـحاح ، عـرض لهم أن ينصروها بأى نـوع مـن الاقـاويل اتفـق ، سوفسطائية كانت ، جاهدة للمبادىء الاول ، أو جدلية ، أو خطابية ، أو شعرية ، وصارت هذه الاقاويل عند من نشا على سماعها من الامـور المعـروفة بنفسها »(١٧) .

وعلى هذا الاساس نفسه ، هاجم من ينكر أهمية الفلسفة والفلاسفة، وقال : « انه لا ينبغى أن نشوش دعاوى الفلاسفة كما يفعل الغـزالى ، فان العالم بما هو عالم انما قصده طلب الحق ، لا ايقاع الشكوك وتحير العقـول »(١٨) .

أما الفلاسفة فانهم لا يقصدون الغلط بل الحق :

« واذا أخطـأ الفيلسوف فى اصـابة الحق ، فليس يقال فيـه انه ملبس . والفلاسفة معلوم من أوهم أنهم يطلبون الحق ، فهم غير ملبسين أصـلا »(١٩) .

وتجدر الاشارة هنا ، أن ابن رشد اذا كان قد اطلع على فلسفات الكندى والفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وغيرهم ، فانه كان

---

(١٦) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٨٤ ، ص ٨٥،ص ١٠١ .
(١٧) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لارسطو ، حـ١ ، ص ٤٣ ، ص ٤٤ .
(١٨) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٦٧ .
(١٩) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٤١ .

أكثر منهم اطلاعا ، واذا كان الفلاسفة الذين سبقوه قد مهدوا له الطريق بمؤلفاتهم ، الا أنه كشف عما في فلسفتهم من أخطاء(٢٠) .

فقد كان ابن رشد يتجه مباشرة الى المذهب الارسطى ، ولهذا يختلف ابن رشد كثيرا عن الذين سبقوه . لان الامام الغزالى لم يدرس أرسطو الا ليحاربه محاربة شديدة . واذا كان الفارابى وابن سينا مثلا قد درسا أرسطو ، فانهما قد أضافا الى فلسفته عناصر من المذهب الافلوطينى ، أى من فلسفة أفلوطين .

أما هو فينقد الفارابى وابن سينا مثلا ثم يرجع الى أرسطو(٢١)

ولهذا نجد فى فلسفته عنصران أساسيان هما مذهب أرسطو ، والعقيدة الدينية ، ولقد وضع ابن رشد كل منهما فى موضعه كما مر بنا على أساس ايمانه بالبرهان ، وعلى ضوء اتجاهه العقلانى(٢٢) .

---

(٢٠) Gouthier : Averroes, p. 280.

(٢١) Allard : le rationalisme d'averroes, p. 25 — 26.

(٢٢) د. محمد عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، ص ٥٦ .

خاتمـــة

لعلنا نكون بما سبق من فصول هـذا الكتاب ، نكون قد جللنـا ، مسألة قدم العالم وحدوثه بين الفلاسفة والامام الغزالى .

أقول ، لقد كانت نقاط الاختلاف بين الفلاسفة والامام الغزالى ، سواء عاشوا فى المشرق العـربى ، أو فى المغرب العـربى ، تدور حول مشـكلات ميتافيزيقية ، هـذه المشـكلات تتفرع عن مشـكلة العـالم بين القـدم والحـدوث .

ولقد أبرزنا فى البداية آراء الفلاسفة فى هذه المسألة ، سواء أكانوا من فلاسفة اليونان أم من فلاسفة الاسلام ، شرقا أو غربا ، وردود الامام الغزالى عليهم ، وعلى كل نقطة من النقاط التى تتعلق بهذه المسألة .

ولذلك أريد أن ألخص أقوال الغزالى فى هذه المسألة ، فمهما يكن من شىء ، فان الامام الغـزالى يرى أن هناك عالمـا عقليـا يعبر عنـه بالعقول ، لا عقل واحد ، ويرى أن هذه العقول ، يصـدر عنها لذاتها العالم الجسمانى ، وهو فى ذلك يقول ، فى معارج القدس : « قد ظهـر لنا فى العلوم الالهية ، أن الصورة التى هى فى لاجسام العالمية ، تابعة فى الوجود للصـور التى فى النفوس والعقول الكلية ، وأن هـذه المـادة طوع لقبول ما هو متصور فى عالم العقل ، فان تلك الصور العقلية مباد لهـذه الصـور الحسـية يجب عنهـا لذاتهـا وجـود هـذه الانواع فى العـوالم الجسـمانية »(١) .

وكذلك يرى الامام الغزالى أن هذه العقول التى يجب عنها لذاتها صدور العالم الجسمانى ، قديمة :

اذن فاشرف المبدعات هو العقل ، أبدعه من غير سبق مادة وزمان . وليس هـذا الحكم خاصـا بالعقـل الاول فحسب ، بل هو عام للعقول والنفوس جميعها ، ولذلك فهو يقول :

---

(١) ص ١٦٤ .

خاتمـــة

لعلنا نكون بما سبق من فصول هـذا الكتاب ، نكون قد جللنـا ، مسألة قدم العالم وحدوثه بين الفلاسفة والامام الغزالى .

أقول ، لقد كانت نقاط الاختلاف بين الفلاسفة والامام الغزالى ، سواء عاشوا فى المشرق العـربى ، أو فى المغرب العـربى ، تدور حول مشـكلات ميتافيزيقية ، هـذه المشـكلات تتفرع عن مشـكلة العـالم بين القـدم والحـدوث .

ولقد أبرزنا فى البداية آراء الفلاسفة فى هذه المسألة ، سواء أكانوا من فلاسفة اليونان أم من فلاسفة الاسلام ، شرقا أو غربا ، وردود الامام الغزالى عليهم ، وعلى كل نقطة من النقاط التى تتعلق بهذه المسألة .

ولذلك أريد أن ألخص أقوال الغزالى فى هذه المسألة ، فمهما يكن من شىء ، فان الامام الغـزالى يرى أن هناك عالمـا عقليـا يعبر عنـه بالعقول ، لا عقل واحد ، ويرى أن هذه العقول ، يصـدر عنها لذاتها العالم الجسمانى ، وهو فى ذلك يقول ، فى معارج القدس : « قد ظهـر لنا فى العلوم الالهية ، أن الصورة التى هى فى لاجسام العالمية ، تابعة فى الوجود للصـور التى فى النفوس والعقول الكلية ، وأن هـذه المـادة طوع لقبول ما هو متصور فى عالم العقل ، فان تلك الصور العقلية مباد لهـذه الصـور الحسـية يجب عنهـا لذاتهـا وجـود هـذه الانواع فى العـوالم الجسـمانية »(١) .

وكذلك يرى الامام الغزالى أن هذه العقول التى يجب عنها لذاتها صدور العالم الجسمانى ، قديمة :

اذن فأشرف المبدعات هو العقل ، أبدعه من غير سبق مادة وزمان . وليس هـذا الحكم خاصـا بالعقـل الاول فحسب ، بل هو عام للعقول والنفوس جميعها ، ولذلك فهو يقول :

(١) ص ١٦٤ .

أن درجات العـالم ثلاث :

١ ـ العقـل أو العقول ٠

٢ ـ النفس أو النفوس ٠

٣ ـ المـادة ٠

والزمان ابتدأ منـذ ابتدأت النفس ، والمكان ابتدأ منـذ ابتدأت المـادة ٠ أما الاله والعقل ، والنفس ، فلاتوصف بالزمان والمكان(٢) ٠

ويرى الغزالى ، أنه اذا كانت العقول والنفوس قديمة ، كان يجب عنها لذاتهـا ، صـدور العـالم الجسمانى ، كانت المجـردات ، وبعض الجسمانيات على الاقل قديمة بالزمان ، وان كانت حادثة بالذات ٠

واذا بان أن الحادث لايحدث ، الا بحادث حال فى المبدأ ، فلايخلو اما أن يكون حدوث ما يحدث عن الاول ، بالطبع ، أو عرض فيه غـير الارادة ، أو بالارادة ، اذ ليس بغرى ولا اتفاقى ٠

فان كان بالطبع ، فقد تغير الطبع ، أو كان بالعرض ، فقد تغير العرض ، وان كان بالارادة فلينزل أنها حدثت فيه ، أو مباينة له ٠

واحقاقا للحق ، يمكن القول بأن الامام الغزالى قـد حكى بأمانة دقيقة كل ما ذكره الفلاسفة ، وبخاصـة الفارابى وابن سينا ، ثم بعـد ذلك ، وجه سهام النقد الى الاراء التى قالوا بها فى هذه المسألة ٠

وهذا الاعتراض من وجهين :

الاول منهما : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : ان العالم حدث بارادة قديمة ، وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، وأن يستمر العـدم الى الغاية التى استمر اليها ، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مرادا ، فلم يحدث لذلك ، وأنه فى وقته الذى حدث فيه ، مـراد بالارادة القـديمة ، فحـدث لذلك ، فما المـانع من هـذا الاعتقاد ؟ ! وما المحيل اليه ؟ !

الثانى منهما :

وأما الثانى : فهو على أصل دليلهم ، أن يقال : استبعدتم حدوث

---

(٢) ص ٢٠٣ ٠

حادث من قديم ، ولا بد لكم من الاعتراف به ، فان فى العــالم حوادث ولها أسباب ، فان استندت الحوادث الى الحوادث ، الى غــير نهاية ، فهــو محــال ٠

وليس ذلك معتقــد عاقــل ، ولو كان ذلك ممكنــا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصــانع ، واثبات واجب وجود ، هو مستند الكائنات ٠

واذا كانت الحوادث لها طرف ، تنتهى سلسلتها اليه ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فد بد اذن على أصلكم ، من تجويز صدور حادث من قــديم(٣) ٠

ثم نجد الغزالى بعد ذلك يتعــرض لقول ابن سينا : انه يلزم على قول المخالفين ، أن يكون الله تعالى ، سابقا على الزمان والحركة بزمان فيقول : « الاعتراض هو أن يقال : الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصــلا » ٠

ومعنى قولنا : ان الله متقدم على العــالم والزمان ، أنه سبحانه وتعالى كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم ٠

ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات البــارى ، وعدم ذات العالم فقط ، ومفهوم قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين فقط ٠

فنعنى بالتقدم انفراده بالوجود فقط ٠

والعالم كشخص واحــد ، ولو قلنا : كان الله ولا عيسى مثلا ، ثم كان وعيسى معه ، لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات ، وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شىء ثالث ، وان كان الوهم لا يسكت عن تقــدير شىء ثالث ، وهو الزمان ، فلا التفــات الى أغاليط الاوهــام(٤) ٠

ويقول الامام الغزلى كذلك : « أما الفلاسفة ، فقد قالوا : بقــدم العالم ، وهو محال ، لان الفعل يستحيل أن يكون قديما ، اذمعنى قوله فعلا ، انه لم يكن ثم كان ، فان كان موجودا مع الله أبدا ، فكيف يكون

---

(٣) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ٥٣ ٠
(٤) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ٧٢ ٠

فعلا ، بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها ، على ما سبق ، وهو محال من وجوده »(٥) .

ثم انهم مع اقتحام هذا الاشكال ، لم يتخلصوا من أصل السؤال ، وهو أن الارادة لم تعلقت بالحدوث ، فى وقت مخصوص ، لا قبله ولا بعده ، مع تساوي نسب الاوقات الى الارادة ؟ ! .

فانهم ان تخلصوا عن خصوص الوقت ، لم يتخلصوا ، عن خصوص الصفات ، اذا العالم مخصوص بمقدار مخصوص ، ووضع مخصوص ، وكانت نقائضها ممكنة فى العقل ، والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض .

ومن أعظم ما يلزمهم فيه ، ولاعذر لهم عنه ، أمران ، أوردناهما، فى كتاب التهافت ، ولا محيض لهم عنهما البتة(٦) .

ثم نجد الامام الغزالى يسوق هذين الامرين ، على نحو ما هو مذكور فى كتابه (تهافت الفلاسفة) تماما .

وقد عول الامام الغزالى فى كتبه الكلامية وهو بصدد اثبات الواجب على أن العالم حادث ، ولعمرى فهذا نفسه هو ما صنعه ، امام الحرمين أبو المعالى الجوينى .

وجدير بالذكر هنا أن الامام الغزالى اذا كان يروى أن العالم حادث ، فهو يرى كذلك أن العالم أبديا ، والعالم عنده أزليا ، وقد دل على أبدية العالم ، الدليل العقلى .

فالذى يقتضيه مذهب الامام الغزالى من أن هذا العالم ما عدا المبدع الاول صدر عن العقول ، وصدوره عن العقول صدور ثانى ، أن تكون أبدية العالم ، على الشكل الذى هو عليه الان ، ضرورة أن ما بالذات لا يتخلف .

ونجد أن كلام الغزالى هذا يشبه الى حد ما ما أورده ابن سينا فى كتابه النجاة(٧) .

---

(٥) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٤٩ .
(٦) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٤٩ .
تهافت الفلاسفة ، من ص ٦٤ ــ ص ٦٧ .
(٧) ص ٤١٢ .

وكل هذا يفيد أبدية العالم سواء عند ابن سينا ، أو عند لامام الغزالى ، غير أن الامام الغزالى فى كتبه الكلامية ، ينكرذلك أيما انكار، اذ يقـول :

« مسالة فى ابطال قولهم : فى أبدية العالم والزمان والحركة : ليعلم أن هـذه المسـألة فرع الاولى ، فان العـالم عندهم كما انه أزلى لا أبدية لوجوده ، فهو أبدى لا نهاية لاخره ، ولا يتصور فساده ولا فناؤه ، بل لم يزل كذلك ، ولا يزال كذلك أيضا »(٨) .

وأدلتهم الاربعة التى ذكرت من قبل فى الازلية ، جارية فى الابدية والاعتراض كالاعتراض من غير أى فـرق ، فانهـم يقولون : ان العالـم معلول ، وعلته أزلية أبدية ، فكان المعلول مع العلة .

الا أن هذا الدليل لا يقوى ، لاننا نحيل أن يكون العالم ازليـا ، ولا نحيل أن يكون أبديا، لو أبقاه الله تعالى أبدا ،اذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون لـه آخـر ، ومن ضرورة الفعل أن يكـون حادثـا ، وأن يكون لـه أول . ولـم يوجب أن يكون للعالـم آخـر ، لا محالة .

ومما سبق يتبين أننا لانحيل بقـاء العالم أبـدا ، وذلك من حيث العقل ، بـل فاننا نجوز ابقاءه وافناءه ، فانما يعرف الواقع من قسمى الممكن ، يالشرع ، فلا يتعلق النظر فيـه بالعقول .

أمـا قـول الفلاسفة أنـه اذا عـدم العالـم بقى امكان وجوده ، اذ الممكن لاينقلب مستحيلا ، وهو وصف اضافى ، فيفتقر كـل حادث بزعمهم الى مـادة سابقة ، وكـل منعدم فيفتقر الى مـادة ينعدم عنها فالمواد والاصول لاتنعدم ، وانما تنعدم الصور والاغراض التى تحـل فيهـا .

ونجـد أن الامـام الغزالى يخالف الفلاسفة فى هذه المسألة مـن ناحيتين : الناحية الاولى : أن يكون الدليل العقلى قد دل على ذلك .

أمـا الناحية الثانية : أن يكون الحصول على هذا الشكل واجب الدوام ، لا من جهـة أصل الوقوع فى الجملة ، لان الغزالى يرى أن

---

(٨) الغزالى : تهافت التهافت ، ص ٨٩ .

الابدية حاصلة فى الجملة لا على هذا الشكل ، ويرى أن الحصول لان الله تعالى أرادها باختياره ، لا لانها واجبة الحصول بمقتضى أسباب استلزمتها (٩) .

ويجب أن نقول هنا ، أن هذان الامران اللذان خالف الغزالى فيهما الفلاسفة فى كتابة (تهافت الفلاسفة) ، هما عينهما اللذان تفيدهما عبارته فى كتاب (معارج القدس) ، كما سبق ايضاحه .

وفى نهاية المطاف يمكن القول ، بأن هذه هى خلاصة أقوالنا فى هذه المسألة ، وهى مسألة قدم العالم وحدوثه بين الفلاسفة والامام الغزالى . وقد عرضنا فيها لاقوال الفلاسفة الذين يقولون بقدم العالم ثم عرضنا بعد ذلك لنقد الغزالى للقائلين بقدم العالم ، خالصين من هذا النقد الى أنه – رأى الامام الغزالى – يقول بحدوث العالم ، وأنه مخلوق بأمر الله سبحانه وتعالى .

فكل العالم محتاج فى وجوده الى الله تعالى ، وهو محتاج أيضا الى الله سبحانه فى دوام وجوده ، لان دوام الوجود لايكون الا به سبحانه وتعالى ، فهو القيوم على الملكوت جل جلاله ، وهو سبحانه الخالق البارى المصور .

---

(٩) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٥٣ .

قائمـــة المصـــادر والمراجـــع

اولا : المصادر والمراجع العربيـــة :

ـ ابن رشــد : تهافت التهافت ، الجزء الاول ٠

ـ ابن سينــا : الشفـــاء ـ الالهيات ، ط١ تحقيق الاب قنواتى ، وسعيد زايد ، حـ٢ تحقيق الدكتور محمـــد يوســف موسى والدكتور سليمان دينا ، القاهرة سنة١٩٦٠م

ـ ابن سينــا : رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها (ضمن أحوال النفس لابن سينا) تحقيق وتقديم الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى ، القاهرة ســنة ١٩٥٢م ٠

ـ ابن سينــا : الاشارات والتنبيهات ، تحقيق الدكتور سليمــان دنيــا ، دار المعارف ، القاهرة ٠

ـ ابن سينــا : المباحثات (ضمن أرسطو عند العرب) للدكتور عبد الرحمن بدوى ، الكويت سنة ١٩٧٨م ٠

ـ ابن سينا : النجاة ، القاهرة سنة ١٩٣٨ م ٠

ـ أبو ريدة : (دكتور محمد عبد الهادى) : الكندى وفلسفته ، دار الفكر العربى ، القاهرة سنة ١٩٥٠م

ـ أرسطـــو : الطبيعـــة (ترجمـــة اسحــق بن حنـــين) تحقيـــق الدكتور عبـــد الرحمن بـــدوى ، الجزء الاول ســنة ١٩٦٤م ، الجزء الثانى سنة ١٩٦٥ م الدار القوميـــة للطباعة والنشر ، القاهرة ٠

ـ أرسطو : مقالة اللام من كتاب الميتافيزيقا (ضمن أرسطو عند العرب) للدكتور عبـــد الرحمن بـــدوى ، الكويت ، ســـنة ١٩٧٨م ٠

ـ افلاطون : محاورة فيدون (الترجمة العربية) للدكتور عـــلى سامى النشـــار ، ونجيب بلدى ، وعباس الشربينى دار المعارف ، القاهرة ، سنة ١٩٦٢م ٠

- أفلوطين : أثولوجيا ، والتى نسبت خطأ لارسطو ، وقد سميت بأثولوجيا أرسطاطاليس (ضمن أفلوطين عند العرب) للدكتور عبد الرحمن بدوى ، الكويت ، سنة١٩٧٧م

- الاهوانى (الدكتور أحمد فؤاد) : ابـن سينا ، دار المعارف، القاهرة سنـة ١٩٥٨م .

- العراقى (الدكتور محمد عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق ، الطبعة الاولى ، دار المعارف ، القاهرة سنة١٩٧٢م

- العراقى (دكتور محمد عاطف) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ـ القاهرة .

- الغزالى : تهافت الفلاسفة ، تحقيق الدكتور سليمان دنيـا ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ،القاهرة سنة ١٩٥٥م

- الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠هـ .

- الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، الطبعة الثانية ، مكتبـة الحسين التجارية سنـة ١٩٤٨م .

- الكندى : رسالته الى المعتصم بالله فى الفلسفة الاولى (رسائل الكندى الفلسفية) تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، الجزء الاول ، سنـة ١٩٥٠م ، دار الفكر العربى ، القاهرة .

- الكندى : رسالته الى على بـن الجهم فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، (رسائل الكندى الفلسفية) ، الجزء الاول ، سنـة ١٩٥٠م .

- الكندى : رسالته فى الفاعل الحق الاول التام ، والفاعل الناقص الـذى بالمجـاز .

- الكندى : رسالته فى الابانه عن سجود الجرم الاقصى وطاعته لله عز وجل (رسائل الكندى الفلسفية) .

- أميرة (د. أميرة حلمى مطر) : الفلسفة عند اليونان ، طبعة القاهرة .

- أنطون (دكتور فرج) : ابن رشـد وفلسفته ، الاسكندرية ، سنـة ١٩٠٤م .

- برمكس : صحيح برمكس على قـدم العالـم ـ تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى (ضمن الافلاطونية المحدثة عند العرب) ـ القاهرة سنـة ١٩٥٥م ٠

- بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين ،الترجمة العربية ، للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، القاهرة سنة ١٩٤٦م ٠

- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ـ ترجمة دكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، الطبعة الثالثة سنـة ١٩٥٤م ٠

- زادة (خوجة) : تهافت الفلاسفة ، القاهرة سنة ١٣٠٣هـ ٠

- صبحى (دكتور أحمد محمود) : فى علم الكلام ، الاسكندرية سنـة ١٩٧٧م ٠

- غرابة (دكتور حمودة) : ابن سينا بين الدين والفلسفة ،مجمع البحوث الاسلامية ، ١٩٧٢م ٠

- فوقية (دكتورة فوقية حسين) مقالات فى أصالة المفكر المسلم، القاهرة سنـة ١٩٧٦م ٠

- مدكور (دكتور ابراهيم بيومى) : فى الفلسفة الاسلامية جزء١ جزء ٢ دار المعارف ـ القاهرة ٠

- مدكـور (دكتور ابراهيم بيومى) : أثـر العرب والاسلام فى النهضة الاوربية (القسم الخاص بالفلسفة) الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنـة ١٩٧٠م ٠

- موسى (دكتور محمد يوسف) : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشـد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف، القاهرة ، سنـة ١٩٦٨م ٠

ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية

1. Aristotle : Metaphysics. Revised text with introduction and commentary by S.D. Ross. London—Oxford, 1924 two volumes.
2. Aristotle : Physica English translation by R.P. Hardie and R.K. Gays. London. Oxford, Vol, II, 1962.
3. Aristotle : De generatione et Corruptione, English translation by H.H. Joachim. London, oxford, Vol, II, 1962.
4. Boer (T.J. de) : Art «philosphy» in Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol. 9
5. Carra de Voux : Avicenna, Paris 1900.
6. Corbin (H.) : Histoire de la philosophie Islamique, Paris.
7. El-Ahwani (Dr, A. F.) : Ibn Rushed, in M.M. Sharif (Edt) History of Muslim philosophy, Vol. I.
8. Gilson (E.) : History of Christian philosophy in the middle Ages, 1955.
9. Madkour (Dr. I) : la place d'Alfarabi dans le monde Arabe, Paris, 1969.
10. Plato : plato's Casmology : The Timoeus of plato English translation with commentary by F.M. Cornford, London, 1956.
11. Plato : Timoeus and Gitias Translated with introduction, by Desmond lee-London.
12. Taylor (A.E.) : A Commentary on plato's Timaeus, London.

المحتـــوى

رقم : الايداع ٨٧/٢٩٧١